Der katholoizismus und das zwanzigste jahrhundert ...

Albert Ehrhard

Der katholoizismus und das zwanzigste jahrhundert ...

Albert Ehrhard

Der Katholizismus

und

das zwanzigste Jahrhundert.

Der Katholizismus

und

das zwanzigste Jahrhundert

im Lichte der

kirchlichen Entwicklung der Neuzeit.

Von

Dr. Albert Ehrhard,
o. ö. Professor an der Universität Wien.

Neunte bis zwölfte vermehrte und verbesserte Auflage.

Stuttgart und Wien.
Jos. Roth'sche Verlagsbuchhandlung.
1902.

Imprimi permittitur.

Rottenburgi, die XII. Junii 1902.

† Paulus Guilelmus
Eppus.

Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei.

Seiner bischöflichen Gnaden

dem Hochwürdigsten Herrn Apostolischen Feld-Vicar

Dr. Coloman Belopotoczky

in Verehrung und dankbarer Ergebenheit

gewidmet vom Verfasser.

Vorwort
zur ersten Auflage.

Zur Abfassung vorliegender Schrift haben mich die Erfahrungen veranlaßt, die ich seit drei Jahren in der Kaiserstadt an der Donau gemacht habe. Gegenüber den in ganz Europa täglich sich mehrenden Angriffen, deren Gegenstand die katholische Kirche in der Gegenwart bildet, insbesondere gegenüber der religiös-kirchlichen Lage des österreichischen Kaiserstaates, deren akuteste, aber noch lange nicht einzige Erscheinung die Los-von-Rom-Bewegung ist, will sie in einer den weitesten Kreisen verständlichen Form den Nachweis liefern, daß der Katholizismus nicht ein hinsterbendes Gebilde verklungener Zeiten ist, sondern auch im zwanzigsten Jahrhundert sich als ein lebenskräftiger Kulturfaktor erweisen wird, wie in den neunzehn Jahrhunderten seiner Vergangenheit, wenn die Katholiken die Aufgaben erfüllen, die er an sie stellt.

Über die Schwierigkeit, die kirchliche Lage der Gegenwart und alle jene Fragen, welche damit zusammenhängen, innerhalb eines Gesamtbildes der Entwicklung der katholischen Kirche in der Neuzeit öffentlich zu besprechen, habe ich mich keinen Augenblick hinweggetäuscht. Bei der Mannigfaltigkeit dieser Fragen muß sich der Autor einer solchen Schrift selbst bei der grundsätzlichen Zustimmung seiner Glaubens-

genossen auf Widerspruch im einzelnen gefaßt machen und alle Unannehmlichkeiten, die mit dem Hervortreten in einer bestimmten theologischen und kirchlichen Richtung verbunden zu sein pflegen, zu ertragen bereit sein. Derartige Erwägungen konnten mich aber nicht veranlassen, in einem Augenblicke zu schweigen, in dem ich das Reden als Gewissenspflicht empfand.

Die hochwichtigen religiös-kirchlichen Fragen, die ich im folgenden behandle, sind nun einmal an der Tagesordnung, werden in immer weiteren Kreisen eifrig besprochen und verlangen gebieterisch eine befriedigende Lösung. Wenn nun die berufenen katholischen Kreise — und zu diesen dürfen sich die Professoren der Theologie an Universitäten wohl rechnen — der Behandlung derselben aus dem Wege gehen, so darf man sich nicht darüber wundern, daß die in die katholischen gebildeten Kreise und selbst in das katholische Volk immer tiefer eindringenden Lösungen der katholischen Kirche immer ungünstiger werden und insbesondere die in Österreich bestehende Abfallsbewegung wesentlich fördern.

Die ruhige, unparteiische, jede Einseitigkeit und unberechtigte Apologetik vermeidende, die historische Wahrheit rückhaltlos zur Geltung bringende, von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschte Untersuchung der einschlägigen Fragen halte ich für das einzige innerlich zulässige und wahrhaft erfolgreiche Mittel, um derartige geistige Bewegungen, insofern sie geistig sind, wirksam zu bekämpfen.

Die praktisch-kirchlichen Lebensgebiete und die in der Gegenwart auf denselben herrschenden Unvollkommenheiten und Mißstände habe ich von meinen Erörterungen ausgeschlossen. Maßgebend dafür waren nicht naheliegende Opportunitätsgründe, sondern die grundsätzliche Überzeugung, daß derartige Fragen nicht vor das Forum der großen Öffentlichkeit, die mit ihrem Urteil schnell fertig werden kann, schon weil sie „unverantwortlich" ist und die vielfältigen Gesichtspunkte und Rücksichten, die dabei in Frage kommen, nicht zu beachten braucht, sondern vor dasjenige der kirchlichen Obrigkeit gehören, die dazu berufen ist, hier Abhilfe zu schaffen. Es ist aber wünschenswert, daß die berufenen katholischen Kreise unter Umständen die Initiative ergreifen, indem sie durch Immediateingaben die Aufmerksamkeit der kirchlichen Obrigkeit auf bestimmte Angelegenheiten lenken.

Diesen Grundsatz hat die theologische Fakultät der Universität Wien befolgt, indem sie schon vor längerer Zeit Vorschläge zur Einführung einer neuen theologischen Studien-, Prüfungs- und Promotionsordnung, die sie für die Erfüllung ihrer Aufgabe in der Gegenwart für notwendig hielt, den kompetenten Behörden unterbreitete, in der Hoffnung, daß diese ihre bestgemeinten und gutbegründeten Vorschläge wohlwollend prüfen und zur Verwirklichung führen werden. Vivant sequentes!

Auf der Generalversammlung der Leo-Gesellschaft am 10. Juni 1901 habe ich die Grundgedanken vorliegender Schrift in einer Rede ent-

wickelt. Mitte Juli tauchte in der „Täglichen Rundschau" und in der „Evangelischen Kirchenzeitung für Österreich" eine Notiz auf, wonach ich mich in dieser Rede für die Abfallsbewegung ausgesprochen haben sollte. Dieses „Mißverständnis" wurde von der Wiener „Reichspost" zweimal zurückgewiesen (Nr. 175 und 181 vom 2. und 9. August); trotzdem ging die Notiz in eine Anzahl von spezifisch antikatholischen Blättern über, bis sie sogar auf dem Gustav-Adolf-Tag in Köln anfangs Oktober eine Rolle spielte. Meine Erklärung in der „Kölnischen Volkszeitung" (Nr. 932 vom 18. Oktober) wird die Angelegenheit endgültig beigelegt haben. Angesichts der offenbaren Verdrehung meiner Worte und der thörichten Beurteilung der österreichischen Abfallsbewegung, die mir zugemutet wurde, hatte ich es nicht für notwendig gefunden, den Widerwillen, mit solchen Blättern auch nur durch die Aufforderung zu einer Berichtigung in Berührung zu kommen, überwinden zu müssen.

Dieser Vorfall veranlaßt mich, an meine Kritiker die Bitte zu richten, nicht einzelne Sätze aus meiner Schrift aus dem Zusammenhange zu reißen, sondern den Geist der ganzen Schrift vorurteilslos zu würdigen: es ist der Geist aufrichtiger Wahrheitsliebe verbunden mit einer treuen und herzlichen Anhänglichkeit an die katholische Kirche als die Trägerin des wahren und ganzen Christentums!

Wien, den 25. Oktober 1901.

Vorwort
zur zweiten und dritten Auflage.

In kurzer Zeit ist eine Neuauflage dieser Schrift notwendig geworden. Bei der Durchsicht derselben habe ich, ohne ihr Wesen irgendwie zu berühren, mehrere Zusätze und einige Änderungen angebracht, teils um meine Gedanken zu verdeutlichen, teils um zu neuesten Ereignissen sowie zu kritischen Äußerungen, soweit sie mir in der kurzen Zwischenzeit bekannt wurden und mir berechtigt zu sein schienen, Stellung zu nehmen. Einige Unrichtigkeiten historischer Natur konnten leider nicht mehr verbessert werden. Der umfangreichste Zusatz bezieht sich auf die Aufgabe der katholischen Künstler in der Gegenwart (S. 386—393).

Mit Rücksicht auf diesen inneren Zuwachs wird die neue Auflage als eine vermehrte bezeichnet, obgleich die Seitenzahl infolge des Typenwechsels, zu dem der Verlag sich genötigt sah, nicht größer geworden ist.

Möge Gottes Segen das Buch auch auf seiner zweiten Wanderung begleiten.

Wien, Weihnachten 1901.

Vorwort
zur vierten bis achten Auflage.

In der ersten Auflage dieser Schrift glaubte ich keinem Zweifel darüber Raum gelassen zu haben, daß ich darin die Frage behandle, wie der Katholizismus jene Stellung zurückerobern könne, die ihm einst im abendländischen Kulturleben zukam, nicht aber die innerreligiöse Aufgabe, welche die katholische Kirche dem modernen Unglauben gegenüber zu erfüllen hat. Dementsprechend suchte ich nachzuweisen, daß trotz dem intensiven Gegensatz, der sich im Verlaufe der Neuzeit im Unterschiede vom Mittelalter zwischen Welt und Kirche entwickelt hat, von dem gebildeten Katholiken weder im Namen der modernen Kultur verlangt werden könne, er müsse die katholische Kirche prinzipiell verleugnen oder sich im praktischen Leben von ihr abwenden, noch im Namen des Katholizismus, er solle sich zur modernen Kultur als solcher und zu ihren wahren und berechtigten Forderungen in einen grundsätzlichen Gegensatz stellen.

Mißverständnissen gegenüber, die ich bis zur Stunde als objektiv unerklärlich bezeichnen muß, habe ich in der vorliegenden Ausgabe diesen meinen Stand-

punkt noch schärfer hervorgehoben und verweise besonders auf die Seiten 337 und 338. Aus demselben Grunde habe ich den 6. Abschnitt nunmehr betitelt: „Die kulturellen Aufgaben der Katholiken im 20. Jahrhundert"; denn, bewegen sich auch die zwei ersten Aufgaben auf einigen Gebieten des kirchlichen Lebens, so werden sie doch vom kulturellen Gesichtspunkte aus betrachtet und besprochen. Auch an mehreren anderen Stellen habe ich meinen eigentlichen Gedanken gegen willkürliche Interpretationen sicherzustellen gesucht, soweit die mir durch die Drucklegung gezogenen Grenzen es zuließen. Endlich wurden die Abschnitte historischen Inhaltes sorgfältig durchgesehen.

Zur Widerlegung von Kritikern, die das Wesen meiner Schrift verkennen, ja geradezu objektiv fälschen, kann das allerdings nicht genügen. Die sittliche Pflicht der Selbstverteidigung gegenüber ungerechten Angriffen zwingt mich insbesondere die Kritik des Herrn P. A. Rösler im Wiener „Vaterland" und die in Linz erschienene Gegenschrift des Herrn Dompfarrers Braun in Würzburg zurückzuweisen. Ich werde es in einer eigenen Broschüre thun und den Nachweis erbringen, daß diese Kritiken sowohl in ihrer Gesamttendenz als in ihren entscheidenden Einzelheiten unzutreffend, irreführend und ungerecht sind.

So peinlich diese Angriffe mich berührten, so freudig ermutigend waren die über alles Erwarten zahlreichen sowohl öffentlichen als privaten Anerken-

nungen, die meiner Schrift in Deutschland, Frankreich, Italien, Österreich, Ungarn, Belgien und in der Schweiz zu teil wurden. Allen bekannten und unbekannten Spendern sowohl dieser Anerkennungen als der zum Teil damit verbundenen wohlwollenden Belehrungen sei der herzlichste Dank ausgesprochen!

Wien, den 12. Februar 1902.

Vorwort

zur neunten bis zwölften Auflage.

Bei der Herstellung dieser neuen Auflage habe ich alle mir bekannt gewordenen Ausstellungen und Wünsche der Kritik berücksichtigt, von deren Berechtigung ich mich überzeugen konnte. Zeuge dieses aufrichtigen Bemühens ist der Zuwachs von 35 Seiten sowie der an mehreren Stellen geänderte Wortlaut. Ich brauchte aber dabei nichts Wesentliches zu ändern und konnte den Standpunkt der ersten Auflage beibehalten. Die meisten Zusätze und Änderungen entfallen auf den sechsten Abschnitt. Diesem habe ich nunmehr die Überschrift gegeben, die zuerst in meinem Manuskript stand und die mir dem Inhalte desselben am besten zu entsprechen scheint. Die Polemik habe ich von meinen neuen Ausführungen ausgeschlossen,

da die früher angekündigte Verteidigungsschrift[1]) inzwischen erschienen ist. In derselben habe ich mich möglichst innerhalb der Verteidigungslinie gehalten, da ich den positiven Ertrag der Polemik nicht an zwei Orten wiederholen wollte. Im Interesse der heiligen Sache, der wir gemeinsam dienen wollen, werde ich mich in Zukunft meinen Kritikern gegenüber streng an das Schlußwort in der genannten Schrift S. 316 f. halten.

Ich gebe bereitwillig zu, daß ich meinen Kritikern die Anregung zu manchen Änderungen verdanke, und hege die Hoffnung, daß meine geneigten Leser sie als Verbesserungen betrachten werden. Auf jeden Fall gelte das Wort des Apostels: „Alles aber prüfet; was gut ist, behaltet" (1 Thess. 5, 21).

Wien, den 5. Juni 1902.

Der Verfasser.

---

[1]) Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker, Stuttgart und Wien 1902, 319 S.

Berichtigung.

Auf Seite 387 Zeile 12 von oben lies stehen statt bestehen.
„ „ 414 „ 14 „ „ „ herausentwickelt.
„ „ 422 Anmerkung lies S. 8 statt 80.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Ein neues Jahrhundert mag noch so still und harmlos seinen Gang durch die Weltgeschichte antreten, die ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung sind schon an und für sich dazu geeignet, ernsten Geistern die Beherzigung aller jener Fragen nahezulegen, die mit dem Erbe des soeben ins Grab gesunkenen Jahrhunderts zusammenhängen und deren Lösung sich als die Aufgabe des neuen darstellt.

Unter all den unendlich zahlreichen Fragen aber, die sich als Gegenstand der Bestrebungen und Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen der unmittelbaren Zukunft dem aufmerksamen Beobachter aufnötigen, dürfte es für den Katholiken keine wichtigere geben, als diejenige nach dem Schicksal des Katholizismus und der katholischen Kirche in dem neuen Jahrhundert, oder, um den Kern der Frage gleich näher zu bezeichnen, nach der Stellung, welche der Katholizismus innerhalb der Lebenskräfte und Kulturfaktoren des zwanzigsten Jahrhunderts einnehmen, nach dem inneren Verhältnis, das sich zwischen diesem und der katholischen Kirche entfalten und auswirken wird. Diese Frage ist sogar von einer so allgemeinen Tragweite, daß nicht bloß die Katholiken, sondern auch weite Kreise, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, davon

auf das wirksamste berührt werden und ihrer Beantwortung mit Spannung entgegensehen, weil sie mit den höchsten Kulturinteressen der Gegenwart innerlich verbunden ist.

Die volle Antwort auf diese Frage besitzt nur Derjenige, vor dessen Augen das Zukünftige wie das Gegenwärtige bloßliegt, der große, allmächtige Weltenlenker, dem alle Jahrhunderte dienen und der allen Zeiten die Bahnen vorgesteckt hat, innerhalb derer sie sich bewegen. Einen trostvollen Teil dieser Antwort besitzt der gläubige Katholik in der Zusicherung, die Christus der Herr seinen Aposteln und in ihrer Person zugleich allen ihren Nachfolgern gegeben hat: „Siehe! ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Zeiten.“

Indes, versichert uns auch dieses Wort des Heilandes von dem ewigen Bestande seiner Kirche, „welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden“, so lehrt uns doch die Erfahrung, daß manche Länder und Völker das ursprüngliche Verhältnis, in dem sie zur katholischen Kirche standen, im Verlaufe der Zeiten aufgegeben oder verloren haben, und die Theologie bestätigt es, daß kein Land und kein Volk die Sicherheit beanspruchen könne, die Segnungen des katholischen Glaubens immerdar zu genießen. Die gläubige Überzeugung von der Unüberwindlichkeit der katholischen Kirche darf uns deshalb nicht dazu verleiten, die Hände in den Schoß zu legen und die religiös-kirchliche Entwicklung der nächsten Zukunft sich selbst zu überlassen, um so weniger, als wir Gegnern gegenüberstehen, welche gewillt sind, diese Entwicklung in ihrem Sinne thatkräftig zu beeinflussen. Eine derartige quietistische Stimmung mag übrigens in ver-

gangenen Zeiten, in denen die katholische Kirche als die allein berechtigte Trägerin des Christentums allgemein anerkannt war, möglich gewesen sein; aus dieser Stimmung muß eine richtige Erkenntnis der konkreten Lage der katholischen Kirche in der Gegenwart eines jeden Katholiken, dem es mit seinem Christentum ernst ist, mächtig aufrütteln. Diese Lage wird, glaube ich, durch drei große Erscheinungen bestimmt.

Die Frage nach dem Verhältnis des Katholizismus zur modernen Welt wird in der Gegenwart eifrig behandelt und in weiten Kreisen in allem Ernste und mit einem Aufwand von Gründen wie nie zuvor dahin beantwortet, daß der Katholizismus der große Gegner der modernen Kultur sei, ihre Fortschritte hemme und schuld daran sei, wenn die moderne Kultur sich nicht rascher und fruchtbarer durchwirke, ihre Segnungen nicht in größerem Maßstabe und weiterem Umfange über die Menschheit ausgießen könne.

Es ist kaum notwendig, Zeugen für diese Anklagen vorzuführen. Sie stehen in Hülle und Fülle zur Verfügung von den Rednertribünen der Parlamente und öffentlichen Versammlungen bis zu dem sozialdemokratischen Wirtshausstuhl, von Publikationen hohen wissenschaftlichen Charakters bis zur Pamphletlitteratur, worin die Gründe allerdings nur allzuoft durch Beschimpfungen schlimmster Art ersetzt werden.[1]) Die Anklage ist nun

[1]) Es ist nicht meine Absicht, hier sämtliche Ankläger aus der jüngsten Zeit namhaft zu machen; dazu wären viele Seiten notwendig. Die hauptsächlichsten Einzelanklagen werden im Verlaufe unserer Erörterungen zur Sprache kommen.

allerdings keineswegs neu; sie tönt uns mit besonderer Schärfe seit dem 18. Jahrhundert entgegen, und wir haben sie seitdem genug und übergenug zu Gehör bekommen. Zum Teil neu ist aber ihre Begründung; denn während im Aufklärungszeitalter die katholische Kirche im Namen eines oberflächlichen und seichten Rationalismus, und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im Namen der materialistischen und atheistischen Weltanschauung angegriffen wurde, thut man es heute mit Vorliebe im Namen der echten Religion, die sie in den Herzen ihrer Anhänger töte, im Namen der wahren Sittlichkeit, die sie untergrabe, im Namen der Liebe zum angestammten Volkstum, die sie unterdrücke, im Namen der freien Wissenschaft, die sie kneble, der Gewissensfreiheit, die sie vernichte, also im Namen der höchsten Kulturgüter der Menschheit, denen gegenüber kein Mensch gleichgültig bleiben kann. Ja, man ist noch weiter gegangen. Die empfindlichsten Anklagen gegen den Katholizismus sind ohne Zweifel diejenigen, die sich auf das Evangelium und auf Christus selbst stützen, indem sie einen künstlichen Gegensatz zwischen ihm und dem Urheber des Christentums und seinem Evangelium zu erweisen suchen und seine letzten Wurzeln in dem antik-römischen Weltreich wiederfinden. So hat jüngst der berühmte Berliner Theologe, Adolf Harnack,[1]) die Behauptung, die römische Kirche sei das durch das Evangelium geweihte alte römische Reich, als die Anerkennung eines geschichtlichen Thatbestandes und als die zutreffendste und fruchtbarste Charakteristik derselben hingestellt. Mag er nun auch hervorheben, daß neben dem

[1]) Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900 S. 157.

lateinischen Geiste auch der Geist und die Frömmigkeit Augustins darin walte, die ihm eine eigentümliche Wiedererweckung der paulinischen Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade bedeutet, mag er auch anerkennen, daß Gottvertrauen, ungefärbte Demut, Gewißheit der Erlösung, Hingabe des Lebens im Dienste der Brüder, Freude in Gott, selbständiges religiöses Feuer in ihr zu finden sei, und ihr um die Erziehung der romanisch-germanischen Völker zur christlichen Kultur und deren Leitung bis zum 14. Jahrhundert wahre Verdienste zuschreiben, — diese Zugeständnisse, welche die Macht der Wirklichkeit Harnack abgetrotzt hat und die der Wirklichkeit nicht entfernt entsprechen, können über das wesentliche Verwerfungsurteil, das er über den Katholizismus fällt, nicht hinwegtäuschen. Noch weit beißender ist das Verdikt, das kurz zuvor H. St. Chamberlain [1]) über die römische Kirche verhängt hatte. Sie ist ihm nichts weiteres als die Schöpfung des rassenlosen Völkerchaos der römischen Kaiserzeit; sie hat einfach die Idee des weltlichen römischen Imperiums übernommen und zu einem göttlichen Imperium erweitert, unterscheidet sich daher von jenem nur durch den Anspruch auf göttlichen Ursprung: das Exorbitanteste, das mir an Anklagen gegen die römische Kirche je begegnet, ist mit glänzender Virtuosität dargestellt und mit einem bestechenden Aufwand von Gelehrsamkeit verfochten!

In derselben Richtung bewegt sich die Hauptmasse der dogmengeschichtlichen Untersuchungen der Gegenwart,

---

[1]) Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 1.—3. Aufl., München 1899—1901, XVI und 1032 S.

die nach dem Vorgange von E. Hatch[1]) und A. Harnack[2]) und frühere Ansätze weiter entwickelnd, sich den Nachweis zum Ziele gesetzt hat, daß das gesamte Lehrgebäude, der ganze Kultus und die religiös-praktischen Institutionen des Katholizismus mit dem Evangelium und dem Urchristentum nichts zu thun haben, sondern aus der griechischen Philosophie und dem antiken Mysterienwesen stammen.

Als eine weitere Variation der Begründung der großen Anklage stellt sich der Versuch dar, aus der geschichtlichen Wirksamkeit insbesondere des Papsttums seinen Anspruch auf „Göttlichkeit" und damit auch den der katholischen Kirche überhaupt zu widerlegen. Das neueste Manifest dieser Angriffsmethode ist das häßliche Buch des Exjesuiten Grafen von Hoensbroech,[3]) der sich davon einen segensreichen Erfolg für Politik und Religion, für Kultur und Fortschritt, für Familie und Staat verspricht!

Zur Ergänzung dieser Skizze muß noch betont werden, daß die Ankläger sich nicht damit begnügen, den besagten Gegensatz des Katholizismus zur modernen Welt zur Darstellung zu bringen, sondern auch den Ersatz für die Ausscheidung der katholischen Kirche aus den Kulturkräften der nächsten Zukunft darbieten. Diese Dar-

[1]) The influence of greek ideas and usages upon the christian church, edit. by A. M. Fairbairn, 4. Aufl., London 1892, deutsch von E. Preuschen, u. d. T.: Griechentum und Christentum, Freiburg 1892.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Freiburg und Leipzig 1894—1897, 3 Bde.

[3]) Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Entwicklung. 1. Band: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwahn, 3. Aufl., Leipzig 1901, LVI und 724 S.

bietungen sind allerdings sehr verschiedenartig und weichen in demselben Maße voneinander ab als die letzten Grundsätze, von denen sie bestimmt werden. Von den Ersatzvorschlägen, welche zugleich das Christentum oder gar die Religion selbst ausscheiden, sehe ich ganz ab, weil ich mich nur mit jenen Kreisen auseinandersetzen will, die von der wesentlichen Bedeutung der Religion für das Kulturleben der Menschheit überzeugt sind und das Christentum im Prinzip als den Inbegriff und das Wesen der Religion schlechthin betrachten. Innerhalb dieser Kreise tritt uns nun mit immer größerer Bestimmtheit die Behauptung entgegen, die Lösung des Konfliktes zwischen der Religion als überlieferter Institution und der modernen Kultur liege in der Richtung des Protestantismus. Das ist die Quintessenz der Rede über „Die Religion und die moderne Kultur", die der inzwischen verstorbene französische Theologe August Sabatier[1]) auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongreß zu Stockholm im September 1897 gehalten hat. Hier wird unter geschicktem Hinweis auf thatsächliche Verhältnisse des katholischen Frankreich ein absoluter Gegensatz zwischen dem Katholizismus und der modernen Kultur behauptet im Gegensatze zum Protestantismus, in welchem die Beziehungen zwischen Religion und moderner Kultur innere seien. Die Solidarität des protestantischen Geistes und des Geistes der modernen Wissenschaft sei von Anfang an zu Tage getreten: „Die religiöse und die bürgerliche Gemeinschaft, anstatt einander

[1]) Die Religion und die moderne Kultur. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von G. Sterzel, Freiburg 1898.

feind gegenüber oder ohne Berührung nebeneinander zu stehen, durchdringen einander gegenseitig und folgen demselben Strom der historischen Entwicklung“ (S. 27). Verwandt damit ist die Auffassung von Harnack, wenn er betont, in der Geschichte der christlichen Religion hätten wir seit der Reformation keine neue Stufe erlebt, die Kräfte und Prinzipien der Reformation seien, religiös und ethisch betrachtet, nicht überholt noch abgelöst worden. „Wir brauchen sie nur rein zu erfassen und mutig anzuwenden, so setzen ihnen die modernen Erkenntnisse keine neuen Schwierigkeiten entgegen“ (a. a. O. S. 188). Auf den Protestantismus zielt auch ab, was Chamberlain von der „germanischen Religion“ aussagt und als ihre Aufgabe in der nächsten Zukunft bezeichnet: „Religion soll für euch nicht mehr den Glauben an Vergangenes und die Hoffnung auf Zukünftiges bedeuten, auch nicht (wie bei den Juden) eine bloß metaphysische Erkenntnis, sondern die That der Gegenwart. Glaubt ihr nur an euch selber, so besitzt ihr die Kraft, das neue „mögliche Reich“ wirklich zu machen; wachet auf, es naht gen den Tag!“ (a. a. O. S. 942). Derartige Aussprüche und Anpreisungen des protestantischen Geistes ließen sich noch viele beibringen, namentlich aus den Betrachtungen, die aus Anlaß der Jahrhundertwende protestantischerseits angestellt wurden; für meinen Zweck mag aber das Gesagte genügen. In welcher Weise der Protestantismus in der Gegenwart als die der deutschen Nation allein entsprechende Form und Auffassung des Christentums in Deutschland und in Österreich hingestellt wird, ist sattsam bekannt.

Diese erste Erscheinung, welche die Lage des Katholizismus in der Gegenwart charakterisiert, ist wahrlich schon beachtenswert genug; denn die skizzierte Anklage und deren Begründung dringt immer tiefer in die Volkskreise hinein und ist für viele gebildete Kreise bereits zum unumstößlichen Dogma geworden. Wie sehr diese Auffassung aber Beifall findet, das beweist schon der Heißhunger, mit dem die Schriften, welche sie verteidigen, verschlungen werden. Noch bedeutsamer ist jedoch eine zweite Erscheinung, nämlich die wachsende Entfremdung der gebildeten Kreise von der katholischen Kirche innerhalb der katholischen Länder und Staaten selbst. Geben wir uns hierin keiner Täuschung hin, denn das wäre Selbstbetrug! Weite Kreise, die ihrer Geburt, ihrem Taufschein und ihrer ersten Erziehung nach zur katholischen Kirche gehören, haben aufgehört, die katholische Kirche als ihre geistige Mutter zu verehren und zu lieben, ihr Leben innerlich mitzuleben, ihre Segnungen zu verlangen und ihre Gebote zu beobachten. Und diese Kreise gehören gerade zu denen, die durch ihre Bildung, ihren Einfluß, ihren Reichtum und ihre Stellung im staatlichen und gesellschaftlichen Leben die führende Rolle beanspruchen. Das ist der Fall, allerdings in verschiedenartigem Maße, in Frankreich, in Italien, in Spanien und nicht zuletzt in Österreich, wo eine rührige religiös-kirchliche und zugleich national-politische Bewegung immer größere Wellen schlägt, den Haß gegen alles Katholische immer offener und leidenschaftlicher entfacht, und Rom zum größten Feinde Österreichs zu stempeln sich abmüht mit einer Zähigkeit, die einer besseren Sache würdig wäre.

Ihrer bisherigen Entfaltung nach zu schließen, braucht man vor einer Überschätzung dieser epigonenhaften Bewegung nicht zu warnen, eher vor einer Unterschätzung derselben. Ist sie auch nichts weniger als rein religiös, die vorbildliche Bewegung des 16. Jahrhunderts war es auch keineswegs und hat dennoch in das religiöse Leben der Neuzeit tief eingegriffen. Nichts berührt eben die Volksseele tiefer, inniger und unmittelbarer als religiöse Fragen und kirchliche Bewegungen, und darum darf keine religiös-kirchliche Agitation, unter welchem Vorwande sie auch immer in das Volk getragen werde, unbeachtet bleiben von denjenigen, denen das Wohl des Volkes am Herzen liegt.

Der Aufschwung des religiösen Lebens ist eine der erfreulichsten Erscheinungen des so viel gepriesenen und so viel gelästerten 19. Jahrhunderts, und dieser Aufschwung ist in erster Linie dem Katholizismus zu gut gekommen. Man darf aber nicht vergessen, daß es nur ein relativer Aufschwung war, im Vergleich nämlich zu dem religiösen Tiefstand des 18. Jahrhunderts; eine Blüteperiode bedeutet die jüngste Vergangenheit für die katholische Kirche nicht. Die bürgerlichen Kreise, die ihr in der Zeit der Aufklärung den Rücken gekehrt hatten, sind nicht wiedergewonnen worden, wenigstens nicht in bedeutendem Umfange. Die Romantik hat ihr einzelne Konvertiten zugeführt; diese Bewegung spielte sich aber in geschlossenen Kreisen ab und konnte daher keine religiöse Großmacht werden.

Der Liberalismus und der naturwissenschaftliche Materialismus der fünfziger Jahre hat ihr weit mehr Kinder

geraubt, als die Romantik ihr geschenkt hatte. Bis zur heutigen Stunde geht ihr ein großer Prozentsatz derjenigen Glieder verloren, die sich den realistischen Aufgaben der modernen Zeit in der Wissenschaft wie in den vielfältigen Zweigen des praktischen Erwerbslebens zuwenden. Wer wird im Ernst in Abrede stellen wollen, daß eine große Anzahl von Philosophen, Geschichtsschreibern, Naturforschern, Juristen, Medizinern, Litteraten, Künstlern u. s. w., die aus katholischen Familien stammen, sich nicht mehr als Katholiken fühlen? Auch in den Staatsstellungen, in dem Kaufmannsstande und in den besseren Erwerbsberufen gehören die guten Katholiken zur Ausnahme, wenn man von besonders günstig bestellten Gegenden, wie Rheinland und Westfalen, absieht, und diese Ausnahmen, auf die man so stolz ist, bringen einem die entgegengesetzte Regel nur so recht zum Bewußtsein; denn, was diese sind, das sollten doch alle sein! Wer aber Gelegenheit hat, seit Jahren die akademische Jugend aus nächster Nähe zu beobachten, der kann auch für die Zukunft keinen vollen Ersatz für die verlorenen Legionen hoffen, so erfreulich die Zunahme der katholischen Korporationen an den Universitäten sein mag. Und wer gehört hat, mit welchem Jubel in einer Wiener Studentenversammlung, die nach Tausenden zählte und deren erdrückende Majorität Söhne katholischer Familien waren, die Worte: „Wir Deutsche haben nur drei große Namen, Luther, Goethe und Bismarck“, aufgenommen wurden, der muß seine ganze Energie zusammennehmen, um an der Zukunft nicht zu verzweifeln! Wahrlich! wenn alle jene, die innerlich nicht mehr zur katholischen Kirche gehören, aus der Liste ihrer

Glieder gestrichen würden, die stolze Zahl der Millionen von Katholiken würde nicht unbedeutend heruntersinken. In den letzten Jahrzehnten hat die sozialdemokratische Bewegung auch in die breiten Volksschichten der Industriegegenden aller Länder klaffende Lücken gerissen. Überall, wohin die modernen Verkehrsmittel die modernen Ideen hingetragen haben, ist die Geschlossenheit des katholischen Besitzstandes zerstört worden, und die Oasen, in denen katholisches Leben frisch, froh und fromm in allen Gesellschaftsgliedern pulsiert, werden immer seltener. Läßt man diese realen Verhältnisse allein auf sich wirken, dann will es einem manchmal scheinen, als ob eine umgekehrte Entwicklung im Anzuge sei, als diejenige es war, welche zwischen dem 4.—7. christlichen Jahrhundert die Heiden auf das Land, in die abgelegenen Pagi des römischen Reiches trieb, und als ob ein katholicher Paganismus im etymologischen Sinne des Wortes in der Ausbildung begriffen wäre! Die Aussichten sind nicht rosig gefärbt; ich besorge aber, daß die kommenden Tage noch trüber werden dürften als die Schatten, die sie vorauswerfen, schwarz sind!

Dazu kommt eine dritte Erscheinung, die vielleicht noch mehr zu denken gibt, als die zwei genannten: das ist die Unzufriedenheit mit einer Reihe von bestehenden kirchlichen Verhältnissen, die in verschiedenartiger Weise, in theologischen Broschüren, in kirchenpolitischen Briefen, in Reformschriften und Reformvereinen, in separatistischen oder national-partikularistischen Bewegungen und Bestrebungen allenthalben, in Deutschland, Amerika, Frankreich, jüngst auch in Italien und Spanien, innerhalb be-

stimmter Kreise, die grundsätzlich katholisch sein und katholisch bleiben wollen, hier offen aufleuchtet, dort versteckt wie Feuer unter der Asche glimmt, zum Teil durch persönliche Kränkungen und Enttäuschungen geweckt, zum Teil aber auch von den edelsten Motiven und höchsten Idealen genährt und erfüllt mit echt kirchlichem Geiste. Bei dieser Verschiedenheit des Ursprunges kann es nicht auffallen, daß der Wert der positiven Vorschläge zur Besserung dieser Verhältnisse von Person zu Person wechselt, und da gerade die Träger solcher Bewegungen sehr eigenartige Naturen zu sein pflegen, so erklärt sich die mehr oder minder große Herrschaft des Individualismus und Subjektivismus in denselben von selbst. Die jüngsten Vertreter dieser freiheitlichen und fortschrittlichen Richtung, deren Namen allzubekannt sind, um sie hier in die Erinnerung rufen zu müssen, sind nicht die ersten, die innerhalb des letzten Jahrhunderts das hohe Ideal der Wiedergewinnung der modernen Welt für den Katholizismus anstrebten. In den Dienst desselben stellten sich in Frankreich Männer wie Lacordaire, Montalembert, Graty, Dupanloup, der Herzog von Broglie, d'Hülst u. a., deren Begeisterung für den Katholizismus und Anhänglichkeit an die katholische Kirche über allen Zweifel erhaben war. In England bekannten sich die Kardinäle Manning und Newman zu demselben Ziele. Deutschland sah den edlen, allzufrüh heimgegangenen Möhler wie ein Meteor vorüberleuchten und vernahm aus seinem Munde kirchliche Reformvorschläge, die seitdem nicht wiederholt wurden. In Italien verfolgte der berühmte Abt von Monte-Cassino, Luigi Tosti, lange Jahre hin-

durch und in einer Menge von Publikationen die Verwirklichung eines Gedankens, der das herrliche Land vielleicht vor dem religiös-politischen Kampf bewahrt hätte, der es zur Stunde bis in sein innerstes Mark und Bein erschüttert. Die jüngsten Anwälte derselben Sache befinden sich also nicht in einer schlechten Gesellschaft.

Die Schwierigkeit der Aufgabe auf der einen, die Unzulänglichkeit menschlicher Einsicht und das Hinzutreten persönlicher Irrungen auf der andern Seite hatten leider zur Folge, daß andere Persönlichkeiten, denen ursprünglich dasselbe Ziel vorschwebte, den richtigen Weg aus dem Auge und den festen Boden unter den Füßen verloren und zu Konsequenzen schritten, die für sie verhängnisvoll und für die katholische Kirche gefährlich wurden. Wer erinnert sich dabei nicht an einen Mann, der zuerst den Nimbus, mit dem die protestantische Geschichtsschreibung die Reformation umgeben hatte, in Stücke schlug, der aber später die traurige Penelope-Arbeit verrichtete, in einer zweiten Periode seines wissenschaftlichen und litterarischen Lebens niederzureißen, was er in der ersten aufgebaut hatte! Dieses Auftreten einseitiger und unharmonisch veranlagter Persönlichkeiten hatte nun aber zur weiteren Folge, daß dadurch die Sache selbst, der sie dienen wollten, in Mißkredit geriet und dem angestrebten Ziele den Stempel der Unkirchlichkeit aufdrückte: ein Vorurteil, unter dem jedes Wiederaufgreifen desselben Strebens bis zur Stunde zu leiden hat, und zugleich eine teilweise Erklärung dafür, daß die neuesten Versuche weit mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden haben. Diesen Mißerfolg haben aber die neuesten Urheber der unleugbar vorhandenen

Bewegung vielleicht auch selbst mitverschuldet, weil sie nicht genug bedachten, daß es keine empfindlichere und delikatere Fragen gibt als religiös-kirchliche, und den alten Spruch von der höchsten Ehrfurcht, die dem Kinde gebühre, auf die religiöse Empfindung und die kirchliche Gesinnung der Kinder der katholischen Kirche anzuwenden vergaßen.

Es ist vielleicht die Folge der Nervosität unserer Zeit, daß die Empfindlichkeit auf dem Gebiete der religiös-kirchlichen Fragen einen Grad erreicht hat, den die Vergangenheit niemals gekannt hat. Sicher ist es eine der unfreiwilligen Konsequenzen des erbitterten Hasses, mit dem die katholische Kirche seit mehreren Jahrhunderten verfolgt wird. Je mehr das, was wir lieben und verehren, geschmäht und in den Staub gezogen wird, desto inniger pflegen wir es in unser Herz zu schließen. Diese psychologische Stimmung läßt aber leicht die bestgemeinten Besserungsvorschläge als unberechtigte Kritik an dem Gegenstande unserer Liebe erscheinen; und wenn es nun gar Katholiken sind, die an den kirchlichen Zuständen etwas auszusetzen haben, dann steigert sich der Widerwille gegen solche vermeintliche Angriffe bis zum höchsten Grade. Dazu kommt als weiterer Erklärungsgrund die hyperkonservative Stimmung, die manchen kirchlichen Kreisen von Jugend an sich einprägt und notwendig dazu führt, alles Alte festzuhalten und alles Neue von sich zu weisen, ohne die Schäden des Alten oder die Vorzüge des Neuen genau ins Auge zu fassen. Damit ist jedoch die Thatsache, um die es sich handelt, nicht aus der Welt geschafft, und es hieße eine kindliche Vogelstraußpolitik spielen, wenn man geschlossenen Auges an ihr vorübergehen würde. Die Unzufriedenheit

und das Gefühl des Unbehagens ist weiter verbreitet und sitzt tiefer, als man es auf den ersten Blick annehmen möchte. Sie beziehen sich allerdings grundsätzlich nicht auf ein wesentliches Moment der kirchlichen Ordnung oder des religiösen Lebens; ihr Anlaß liegt vielmehr in einer Reihe von zeitgeschichtlichen Verhältnissen, die wiederholt in der jüngsten Zeit besprochen wurden und von denen die wichtigsten auch hier beherzigt werden sollen. Deshalb ist aber die Thatsache selbst nicht minder beachtenswert; denn in religiösen Dingen ist alles bedeutsam, und es ist eine der wertvollsten Eigenschaften katholischen Denkens und Empfindens, sich nur durch das Vollkommene wahrhaft befriedigen zu lassen.

Angesichts der drei skizzierten großen Gesamterscheinungen, die wohl verkannt, nicht aber in Abrede gestellt werden können, und deren jede sich aus einer Unzahl von Einzelerscheinungen zusammensetzt, kann es nicht wundernehmen, daß bereits Kassandra-Rufe ertönen, die den Mitgliederbestand der katholischen Kirche im Herzen ihres Gebietes, in ganz Europa, als ernstlich gefährdet proklamieren und aller Welt verkünden, wie das z. B. Chamberlain (a. a. O. S. 677) jüngst gethan hat, daß die katholische Kirche, wenn keine Umwälzung stattfindet, am Ende des 20. Jahrhunderts kaum noch ein Drittel der Christen umfassen wird. Solche Folgerungen mögen uns noch so übertrieben erscheinen, die angeführten Thatsachen und die dadurch geschaffene konkrete Lage der katholischen Kirche fordern gebieterisch ihre Erklärung und ihre Würdigung. Damit sind unsere Gegner schnell fertig. Sie betrachten diese Lage als den Beweis dafür, daß die katholische Kirche

ihrem Verfall entgegengehe gleich einem dem Tode geweihten Denkmal verklungener Zeiten. Diese Lösung der Frage steht aber mit der ganzen Vergangenheit der katholischen Kirche in einem so schroffen Gegensatze, daß wohl kaum die extremsten Gegner derselben daran glauben. Sie hat im Verlaufe ihrer Geschichte noch viel größere Schwierigkeiten überwunden und gefährlichere Krisen überstanden, als die heutige Lage. Auch rein historisch betrachtet hat also diese Lösung nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Kulturwelt würde übrigens an dem Untergange der katholischen Kirche so viel verlieren, daß selbst ihre Feinde kein größerer Schicksalsschlag treffen könnte.

Die Lösung kann aber auf der anderen Seite auch nicht in der Annahme eines dauernden Gegensatzes zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt in dem besprochenen Umfange liegen. Das stünde im Widerspruch mit der wesentlichen Aufgabe der katholischen Kirche, deren Bestimmung es ist, die ganze Menschheit zu Gott zu führen und alle Menschen für den positiven Aufbau des Reiches Gottes auf Erden zu gewinnen. Damit allein ist schon erwiesen, daß jene katholischen Kreise nicht die wahrhaft christliche Gesinnung besitzen, welche den Gegensatz der modernen Welt zur Kirche als eine unabwendbare Thatsache hinnehmen und jene einfach ihrem Schicksale zu überlassen bereit sind, ohne zu bedenken, zu welchen Konsequenzen diese Auffassung beim folgerichtigen Ausdenken und Auswirken derselben führen müßte. Die unmittelbarste Folge wäre ohne Zweifel die Notwendigkeit, daß der getreue Sohn der katholischen Kirche sich der modernen Kultur gegenüber feindselig verhalte oder wenig-

stens sich so viel als möglich derselben zu erwehren suche. Das wäre aber eine sehr verhängnisvolle Situation; denn kein Mensch kann sich dem Einflusse der Zeit, in welcher er lebt und webt, vollständig entziehen, und in jedem Zeitalter befinden sich jene in der günstigeren Lage, deren Weltanschauung und Lebensführung mit dem Geiste ihrer Zeit harmonisch zusammenstimmen. Mag man es wollen oder nicht, wir sind nun einmal alle moderne Menschen und keiner von uns könnte sich in eine andere Zeit hineinfinden, wenn er plötzlich in dieselbe hineingestellt würde, weder in die altchristliche noch viel weniger in die mittelalterliche. Eine weitere, noch verhängnisvollere Konsequenz wäre die dauernde Festlegung des heute bestehenden Gegensatzes und, wie die Sachen heute stehen, die Überantwortung des weitaus größeren Teils der Kulturarbeit an die Gegner und die Verleugnung der Missionspflicht, die jeder Katholik auszuüben hat zum Besten seiner Mitmenschen.

Die Lösung muß also anderswo liegen. So schwierig es sein mag, diese zu finden, die Schwierigkeit einer Frage hat noch nie als ein genügender Grund gegolten, den Versuch ihrer Lösung zu unterlassen; sie darf aber besonders nicht als solcher angesehen werden, wenn es sich um eine Frage handelt, die so tief eingreift nicht bloß in die Verhältnisse der Zeit, sondern noch mehr in das innerste Lebensgebiet des Einzelnen. Hier scheint mir nun der Weg einer ruhigen, jede Einseitigkeit ängstlich vermeidenden, wissenschaftlich gerichteten Untersuchung der Frage am ehesten und am sichersten zu einer Lösung des Problems zu führen. Das Problem selbst umfaßt aber drei Fragen: 1. Wie ist die heutige religiös-kirchliche Lage

entstanden? 2. Welches ist der wesentliche Charakter und die Tragweite des heutigen Gegensatzes zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt? 3. Welche Aufgaben harren der nächsten Zukunft, des 20. Jahrhunderts, zur Beilegung des Konflikts zwischen Welt und Kirche?

Der Versuch, die erste Frage zu beantworten, führt folgerichtig dazu, zunächst die Lage der katholischen Kirche im Mittelalter sich zu vergegenwärtigen und die Stellung des Mittelalters in der Gesamtgeschichte des Katholizismus zu bestimmen; denn das sind zwei Vorfragen, die mit der Hauptfrage inniger zusammenhängen, als es auf den ersten Blick scheinen will. Sodann wird es notwendig sein, die Entstehung und Entwicklung der modernen Zeit ins Auge zu fassen, um ihre kirchlichen Folgen klar zu erkennen und scharf zu unterscheiden; denn hier liegt der Schlüssel zur Erkenntnis der heutigen Lage und zur Bestimmung der Aufgabe der nächsten Zukunft.

Erster Abschnitt.

Die Lage der katholischen Kirche im Mittelalter.

Die wahre Charakteristik eines Zeitraumes kann nicht auf dem Wege einer aprioristischen Definition gewonnen werden, wie es die idealistische Geschichtsschreibung versucht hat; noch viel weniger kann das rhetorische Mittel eines überschwenglichen Hymnus auf seine Licht- oder einer geschickten Gruppierung seiner Schattenseite dazu führen. Der Weg, den der ernste Historiker einschlagen muß, kann nur die empirische Erforschung und Feststellung der grundlegenden Ereignisse sein, welche, Marksteinen vergleichbar, die Zeiten trennen und den Beginn neuer Zeitperioden bezeichnen, die Erkenntnis und Würdigung der ideellen Momente und Faktoren, welche die Eigenart der Zeit, um die es sich handelt, von innen heraus bestimmen, endlich die Betrachtung der wesentlichen Unterschiede zwischen ihr und den übrigen Zeitperioden. Für das Mittelalter — ich behalte das Wort wegen seiner prägnanten Kürze bei — läßt sich diese Forderung verhältnismäßig leicht erfüllen, weil es als ein längst vergangener, in sich abgeschlossener Zeitraum vor uns liegt, dem wir als Kinder einer andern Zeit gegenüberstehen

und mit dem wir nicht mehr in jenem unmittelbaren, lebendigen Zusammenhang stehen, der die Gefahr einer subjektiven Betrachtungsweise so oft nach sich zieht. Die Notwendigkeit, zuerst grundlegende Thatsachen ins Auge zu fassen, fußt auf dem großen Gesetze, welches das Verhältnis zwischen der Kirche und der Menschheit normiert. So wie die Natur die Grundlage für die Entwicklung des Gnadenlebens überhaupt bildet, so bilden die Völker die Voraussetzung für die konkrete Thätigkeit der Kirche, welche ja keine Völker schaffen kann, sondern die Aufgabe hat, die vorhandenen zu veredeln und auf eine höhere Stufe religiösen Lebens emporzuheben. Daher eine gewisse Abhängigkeit der Wirksamkeit der Kirche von den jeweiligen Völkern, mit denen sie in eine innere Beziehung tritt, nicht bloß insofern die Vorzüge und die Mängel derselben ihre Wirksamkeit erleichtern oder erschweren, sondern auch weil dadurch die Resultate dieser Arbeit ihren nächsten Inhalt, ihre spezifische Richtung und ihre charakteristische Färbung erhalten.

Als nun die katholische Kirche ins Leben trat, umfaßte das römische Reich den zivilisierten Erdkreis, und auf dieses erstreckte sich zunächst ihre Missionsarbeit. In diesem Reiche herrschte eine einheitliche Kultur, entstanden aus der Vermählung des lateinischen Geistes mit dem Griechentum und wesentlich getragen durch die römische Staatsgewalt und die mit ihr verbündeten Kulturkreise. Der Gegensatz zur römischen Staatsgewalt und zur griechisch-römischen Kultur in der Periode der Christenverfolgungen und nach der Änderung der Religionspolitik der römischen Machthaber der Einfluß jener beiden Fak-

toren auf die Kirche, die nunmehr in ein inneres Verhältnis zum Christentum traten: das sind die allgemeinsten Momente, wodurch das christliche Altertum in seiner Eigenart bestimmt wurde. Ein zweiter Zeitraum wäre nicht entstanden, wenn nicht äußere Ereignisse in die innerkirchliche Entwicklung eingegriffen und derselben eine neue Richtung, ein neues Arbeitsfeld und neue Aufgaben eröffnet hätten. Das war im Orient nicht der Fall und darum gibt es für die morgenländische, griechisch-byzantinische Kirche kein eigentliches „Mittelalter“; wie das allgemein kulturelle, so bewegte sich auch das kirchliche Leben, solange das oströmische Reich bestand, wesentlich in denselben Bahnen.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse im Abendlande. Hier traten zwei weltgeschichtliche Ereignisse ein, die in nahem ursächlichem Zusammenhange stehen und die Marksteine bilden, welche das christliche Altertum von dem Mittelalter scharf trennen: die germanische Völkerwanderung und der Untergang des weströmischen Reiches. Beide hatten zur Folge, daß sowohl der Schauplatz als der Gegenstand der kirchlichen Thätigkeit ein ganz anderer wurde. Der Schauplatz verlegte seinen Schwerpunkt vom Osten und Süden allmählich nach Westen und Norden. Noch wichtiger war aber der Wechsel der Völker und der Kultur, mit denen die Kirche in Verbindung trat. Der Wechsel, der sich damals vollzog, war auf den ersten Blick kein vorteilhafter. An die Stelle eines hochstehenden Kulturvolkes mit einer tausendjährigen Vergangenheit, gewandt in allen Künsten und übersättigt von Genüssen eines reich entwickelten Lebens, traten nun Völker ohne

historische Vergangenheit und ohne höhere Geisteskultur, die Germanen. Der große Vorzug dieser neuen Völkerstämme war aber ihre Jugend, ihre unverdorbene Naturkraft, ihr ethisches Naturell, ihre Empfänglichkeit für Wahrheit und Sittlichkeit. Diesen erschien die katholische Kirche als der einzige Fels in der allgemeinen Verwirrung, welche eine so tiefgehende Änderung der Verhältnisse nach sich zog. Nachdem der Arianismus, den die meisten germanischen Stämme zuerst angenommen hatten, überwunden worden war, anerkannten sie, ein Stamm nach dem andern, die katholische Kirche als ihre geistige Mutter und Führerin, und aus dieser Verbindung der neuen germanisch-romanischen Reiche, die sich allmählich in den ehemaligen Provinzen des römischen Reiches herausbildeten, mit ihren spezifischen Natur- und Kulturanlagen, mit dem Geiste der lateinischen Kirche, wurde eine neue Zeit geboren, die sich in einer unübersehbaren Fülle von Thatsachen auswirkte.

Diese Fülle von Thatsachen wird nun aber beherrscht und innerlich bestimmt durch eine Reihe von inneren Faktoren und Momenten, welche die charakteristischen Merkmale des christlichen Mittelalters ausmachen. Sie lassen sich alle zu den drei folgenden vereinigen: 1. die Verbindung des Papsttums und Kaisertums als der beiden höchsten Vertreter der Christenheit und der dadurch bedingte Universalismus des Mittelalters; 2. die gegenseitige Durchdringung des politischen Staatswesens und des katholischen Kirchenlebens und der daraus hervorgehende Synergismus zwischen Kirche und Staat; 3. endlich die Alleinherrschaft des christlichen und kirchlichen Geistes

auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens und der dadurch verursachte „Klerikalismus“ [1]) des Mittelalters.

Das erste trat ein als Resultat der Entstehungsperiode des Mittelalters und beherrschte von Karl dem Großen an die ganze mittelalterliche Zeit, so zwar, daß die Geschichte dieser beiden Institutionen in ihrer Harmonie und in ihren Kämpfen einen hervorragenden Teil der Gesamtgeschichte des Mittelalters darstellt. Das mittelalterliche Kaisertum war die edelste Frucht der staatlichen und politischen Kräfte, die in den germanischen Völkerstämmen wirkten, der Träger der einheitlichen nationalen Idee, welche die ganze germanische Völkerfamilie beherrschte, der Hort der staatlichen Güter, welche die reale Grundlage der Kultur der Völker bilden. In seiner mittelalterlichen Erscheinung ist es aber zugleich eine ganz spezifische Institution, gekennzeichnet durch seinen Wahlcharakter und seine Verpflichtung zur Eidesleistung gegenüber den Fürsten, besonders aber durch seine religiöse Weihe und seine Aufgabe als Schirmvogtei der katholischen Kirche. Durch seine Weihe wurde das Kaisertum eigentlich erst christlich; denn die römischen Kaiser waren mit Konstantin wohl christlich geworden, nicht aber die römische Kaiseridee: ein Umstand, der vieles in der Kirchenpolitik der Kaiser der altchristlichen Zeit erklärt!

Wie das Kaisertum, so stellt sich auch das mittelalterliche Papsttum konkret betrachtet als eine spezi-

[1]) Das obige Wort ist allerdings viel mißhandelt worden. Es drückt über das charakteristische Merkmal, das ich hervorheben will, so prägnant aus, daß ich trotzdem auf das Wort nicht verzichten möchte.

fische Erscheinung dar, die durch neue zur dogmatischen Idee des Papsttums hinzutretende Befugnisse und Rechte charakterisiert ist, durch das Recht der Kaiserkrönung, das Eingreifen in die politischen Machtverhältnisse des Abendlandes, die Oberlehensherrschaft über verschiedene Königreiche u. s. w., Rechte, die darum auch wieder verloren gehen konnten, ohne das Wesen des Papsttums zu ändern, deren Vorhandensein im Mittelalter dem Papsttum indes eine spezifische Energie verlieh, die für die Beurteilung seiner historischen Wirksamkeit wesentlich mitberücksichtigt werden muß.

Die Verbindung beider Institutionen hatte für beide Vorteile und Nachteile im Gefolge. Die größeren Vorteile liegen auf seiten des Kaisertums: die Durchdringung der Kaiseridee mit christlichen Gedanken und die Hebung seiner Macht durch die Heiligung seiner Würde, welche dadurch von einem religiösen Zauberglanz umgeben und aus der Sphäre materieller Gewalt in die lichten Höhen geistiger und sittlicher Ziele gehoben erschien: ein Umstand, dem das mittelalterliche Kaisertum den besten Teil seines Glanzes und seiner Erfolge zu verdanken hatte. Für das Papsttum konnte der Vorteil selbstverständlich nicht in derselben Linie liegen; das Kaisertum konnte ihm keinen neuen Inhalt und keine höhere Würde verleihen. Das Verhältnis ist hier vielmehr ein umgekehrtes; der Vorteil für das Papsttum lag in der physischen Sphäre. Er bestand einerseits in dem Schutze seiner kirchenpolitischen Macht, andererseits in der Unterstützung seiner religiös-kirchlichen Arbeit durch ein mächtiges Schwert. Jener Schutz war notwendig, wenn die

materielle Grundlage für den Bestand seines Einflusses in der mittelalterlichen Welt gesichert sein sollte; diese Unterstützung war wünschenswert in einer Zeit, welche vielfach nicht imstande war, eine rein religiös-kirchliche Macht zu achten. Aus dieser relativen Bestimmung der beiderseitigen Vorteile ist ersichtlich, daß das Papsttum eigentlich der gebende, das Kaisertum der empfangende Teil war, daß somit der Vergleich von Sonne und Mond, von Seele und Leib, wodurch das Verhältnis zwischen beiden illustriert wurde, einer realen Grundlage nicht entbehrte.

Diesen Vorteilen stehen jedoch Nachteile von höchster Tragweite gegenüber: die Entfremdung des griechischen Orients, der durch die Aufrichtung des abendländischen Kaisertums empfindlich gekränkt wurde, die Verquickung von Politik und Religion in dem zur weltlichen Herrschaft gelangten Papsttum, wobei nur zu oft nicht die Politik der Religion, sondern die Religion der Politik diente, die erbitterten Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum mit dem außerordentlich großend Elend materieller und kirchlicher Natur, die sie nach sich zogen, die Einzwängung der Päpste in die jeweiligen Verhältnisse der Zeit und die daraus entspringende Beschränkung ihrer Freiheit und der Fähigkeit, über die Zeit sich zu erheben und in souveräner Unabhängigkeit die Ideale des Christentums zu vertreten. So offenbart sich bei der unparteilichen Betrachtung des gewaltigen Ereignisses vom Jahre 800 das große Gesetz der Analogie, welches die gesamte Schöpfung beherrscht: wie in der physischen Welt kein Licht ohne Schatten, so ziehen auch über die Szene der

Kaiserkrönung Karls des Großen, die Rafael in dem vollen Sonnenglanze, woran sich die Augen der Zeitgenossen ergötzten, verewigt hat, düstre Wolken und rauben uns die unbefangene Freude der Zeitgenossen. Als Ersatz für diese Freude vermittelt uns aber die Geschichte des Kaisertums und des Papsttums im Mittelalter die Einsicht in den Charakter des Unvollkommenen, Herz und Geist nur zum Teil Befriedigenden, der allen menschlichen Erscheinungen anhaftet und gerade in den glänzendsten sich offenbart! Für das Mittelalter selbst kann trotzdem die Bedeutung der Verbindung von Papst- und Kaisertum nicht hoch genug angeschlagen werden; denn sie begründete seinen Universalismus und damit seinen Wert für die Weltgeschichte. Ohne sie wäre das Abendland im Mittelalter in eine Unmasse von kleinstaatlichen Gebilden zerfallen, die in der Sphäre des Kleinmenschlichen festgebannt geblieben wären und die höchsten Aufgaben der Kultur niemals erkannt hätten; welche Folgen aber das Fehlen des großen Zuges, der durch die beiden Vertreter der höchsten Ideale des menschlichen Kulturlebens in die ganze mittelalterliche Geschichte hineingetragen wurde, hervorgerufen hätte, läßt sich leicht ermessen. Von diesem Gesichtspunkte kann man sich sogar mit den Kämpfen zwischen beiden versöhnen; denn dadurch trat noch eine weitere Kraft in Thätigkeit, die ihre Fruchtbarkeit jederzeit erwiesen hat.

Von noch größerer Tragweite für den konkreten Verlauf der mittelalterlichen Geschichte war das zweite Merkmal: die gegenseitige Durchdringung des politischen Staatswesens und des katholischen Kirchenlebens, welche

das vielfältige Übergreifen der einen Macht in die Sphäre der anderen erklärt, ohne daß die eine der anderen Usurpationsgelüste vorgeworfen hätte. Daher die Exkommunikationen mit ihren politischen und weltlichen Folgen, das Einschreiten der kirchlichen Gewalt gegen weltliche Fürsten wegen Vernachlässigung ihrer politischen Pflichten, die Bestrafung der Häresie durch den weltlichen Arm! Das ganze Institut der Inquisition hat in diesen Verhältnissen seine letzten Wurzeln als Ausfluß des Prinzips, daß die Auflehnung gegen den Glauben und die Kirche zugleich die Empörung gegen die weltliche Autorität bedeute. Wer dieses Merkmal verkennt, läuft Gefahr, das Mittelalter gar nicht zu verstehen; aus der thatsächlichen Verkennung desselben sind übrigens fast alle großen Vorwürfe hervorgegangen, die gegen die mittelalterliche Kirche so reichlich geschleudert werden. Es verrät wahrlich wenig wissenschaftlichen Sinn, wenn man vom Standpunkte der Gegenwart aus, welche durch die blutigen Erfahrungen der Vergangenheit belehrt, diese Auffassungen überwunden hat, ganze Bücher zu dem Zwecke schreibt, der Kirche des Mittelalters und vorzugsweise dem Papsttum die Folgen von Grundanschauungen, deren Fehlerhaftigkeit dem mittelalterlichen Menschen gar nicht zum Bewußtsein kam und die in letzter Linie in allgemeinen Kulturverhältnissen wurzeln, mit sittlicher Entrüstung vorzuhalten und daraus gegen die katholische Kirche als solche Kapital zu schlagen. Wenn auch alle Thatsachen noch so genau aus den Quellen geschöpft und noch so ausführlich vorgeführt werden ohne jede sittliche oder auch nur ästhetische Empfindung, ein solches Buch

gehört dennoch zur Pamphletlitteratur und stellt den Charakter seines Verfassers in das denkbar schlechteste Licht. Ich kenne aber aus der jüngsten Zeit kein Buch, das dieses Urteil schärfer verdiente, als dasjenige, dessen Autor zu sein Graf von Hoensbroech sich rühmt!

Die Alleinherrschaft des christlichen und des kirchlichen Geistes auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens nannte ich das dritte Merkmal des Mittelalters; es ist auch das glänzendste und als Ganzes innerhalb seiner Zeit betrachtet das erfreulichste. Mit Bedacht sage ich: des christlichen und kirchlichen Geistes; denn es handelt sich im Mittelalter um den christlichen Geist, insofern er von den Organen der Kirche erkannt und vertreten war. Der Klerus in seiner doppelten Erscheinung als Ordens- und als Weltklerus war der maßgebende, bis zum 13. Jahrhundert der alleinige Träger der höheren Kultur. In seiner Hand befanden sich sämtliche Erziehungs- und Bildungsanstalten von den Klosterschulen bis zu den Universitäten, deren Gründung und wesentliche Organisation sein Werk ist. Auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens herrschte die Theologie als eigentliche Schulwissenschaft (Scholastik), als anerkannte Herrin und Führerin. Als Ziel erstrebte sie die Herstellung einer vollständigen Harmonie zwischen Glauben und Vernunft und dieses Streben hat zu allumfassenden Summen des Wissens geführt, denen eine gerechte Beurteilung ihre Anerkennung, ja ihre Bewunderung nicht versagen kann. Diese gerechte Beurteilung kann allerdings auch hier nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Sein und das Wesen der Dinge abzielte,

nicht auf ihr Werden und ihr Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen und die Erkennungsmittel, die ihr als solche gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten läßt.

Neben den großen Domen der Wissenschaft, gegründet auf dem festen Fundament der Harmonie zwischen Natur und Offenbarung, aufgebaut durch ein streng logisches Vorwärtsschreiten seiner Deduktionen, gekrönt durch die erzielte Einheit der Weltanschauung, erhoben sich die Dome der christlichen Kunst, aus demselben Geiste geboren und durch dieselben Ideale getragen, in denen sich aber das Streben des Mittelalters nach dem Höheren und Ewigen noch einheitlicher und greifbarer ausspricht. Ihr Gesamteindruck ist daher auch mächtiger und wirksamer. Es gibt in der Gegenwart wenig gebildete Menschen, die den Zauber, der jetzt noch von diesen „steinernen Dichtungen" ausströmt, nicht empfinden. Hat sich doch selbst das Weltkind Goethe vom Anblicke des Straßburger Domes überwältigen lassen und seine Vorurteile gegen die „barbarische" Kunst des Mittelalters überwunden. Mit diesen Schöpfungen der architektonischen Kunst standen aber die Erzeugnisse der Malerei und Bildnerei in einem innigen Zusammenhang. Lassen diese die vollendete Technik der Renaissancezeit auch empfindlich vermissen; der seelische Ausdruck und die Kraft der religiösen Empfindung werden ihnen von keinem Ästhetiker der Gegenwart abgesprochen.

Derselbe religiöse Geist durchdrang auch alle Gebiete des höheren gesellschaftlichen Lebens in seinen bunten Erscheinungen und Gestaltungen von dem Rittertum bis zu jenen großen Kulturstätten, als welche

die Klöster des Mittelalters sich erwiesen haben, von den bescheidenen Äußerungen des Familienlebens bis zu den großen Veranstaltungen des öffentlichen Lebens, den kaiserlichen Reichstagen, die kirchlichen Synoden zum Verwechseln ähnlich waren, von den zahlreichen Frömmigkeitsäußerungen bis zum Handels- und Gewerbsleben mit seinen Innungen, die sich zugleich als Gebetsbruderschaften darstellen. Die Thatsache dieser Alleinherrschaft des religiös-kirchlichen Geistes ist übrigens so offenkundig, daß sie nur an einigen charakteristischen Erscheinungen illustriert zu werden braucht.

Nun fehlte es allerdings nicht an Unterströmungen antikirchlichen Charakters. Es dauerte jedoch lange, bis sie weitere Volksschichten ergriffen und zu einer religiösen Großmacht sich zu entwickeln begannen. Bis zum 12. Jahrhundert kennen wir eigentlich nur einige „Theologiehäresien", die nicht aus dem eigenen religiösen Leben dieser Persönlichkeiten erwuchsen, sondern durch gelehrtes Studium hervorgerufen wurden. Antikirchliche Strömungen volkstümlicher Natur konnten sich übrigens auch erst entfalten, nachdem der allgemeine Kulturstand sich in genügender Weise gehoben hatte, um den Subjektivismus, der die Quelle derselben zu jeder Zeit war, zur Entfaltung zu bringen. Das ereignete sich im Verlauf des 12. Jahrhunderts infolge der Wandlungen in der materiellen Kultur, welche die Kreuzzüge im Gefolge hatten. Nach der Eigenart aller Volksbewegungen brachen sie plötzlich mit großem Ungestüm hervor und überraschten Kirche und Staat mit ihrem Auftreten. Kein Wunder, daß die Kirche nicht darauf vorbereitet war und daher auch nicht

die geeigneten geistigen Kräfte zur Verfügung hatte, um sie wirksam von innen heraus zu bekämpfen. Es blieb nichts anderes übrig, als die Autorität von Kirche und Staat ins Feld zu führen, die Gewalt anzurufen und von außen das innere Übel zu bekämpfen. Das ist die psychologische Genesis der Inquisition, deren Geschichte den vollgültigen Beweis erbracht hat, wie lange es dauerte und was es kostete, bis die Überzeugung gewonnen war, daß geistige Bewegungen nur durch geistige Mittel innerlich besiegt werden können, und daß die Alleinherrschaft der katholischen Kirche ohne die Alleinherrschaft des katholischen Gedankens in allen Schichten der Gesellschaft ein Ding der Unmöglichkeit sei.

Einen Zeitraum von rund tausend Jahren beherrschten die drei großen ideellen Machtfaktoren, die wir im Vorstehenden gewürdigt haben, das ganze Leben der abendländischen Christenheit, allerdings nicht alle zehn Jahrhunderte in gleichmäßiger Weise, sondern in wechselnder Abstufung nach Maßgabe der inneren Entwicklung des Mittelalters selbst. In den Anfängen des Mittelalters von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Großen hat die katholische Kirche die höchste Probe ihrer zivilisatorischen Macht gegeben, die ihre Geschichte bis zur Stunde kennt. Mit einer in der ganzen Weltgeschichte beispiellosen Schnelligkeit hat sie die germanischen Völker in die Kulturwelt eingeführt, und es darf nach der Analogie anderer Volksentwicklungen mit Sicherheit geschlossen werden, daß die germanische Kultur ohne ihre innere Beziehung zur katholischen Kirche nicht bloß wesentlich langsamer sich entfaltet hätte, sondern bis zur Stunde auf einer wesent-

lich niedrigeren Stufe stehen würde. Mit dem Zeitalter Karls des Großen brach der erste Völkerfrühling für das Abendland an, reich an Blüten, von denen wenigstens ein Teil zu herrlichen Kulturfrüchten heranreifte. In ihrem Inhalte war die karolingische Kultur eine Schöpfung des Christentums in seiner Vertretung durch die katholische Kirche, und darin lag ihre Stärke; in ihrer konkreten Gestaltung und Durchführung war sie aber das Werk einer starken Einzelpersönlichkeit, und damit war ihre zeitliche Hinfälligkeit von Anfang an grundgelegt. Am Ende des 9. Jahrhunderts war auch ihre Nachblüte verschwunden und nun stellte sich ein trauriger Verfall der christlichen Kultur in ihrem ganzen Umfange ein und die tiefste Erniedrigung des Papsttums unter die Herrschaft der römischen Adelsparteien, welche das saeculum obscurum charakterisieren.

Selbst in dieser Verfallszeit, die in letzter Linie aus der mangelnden Vergeistigung des tiefsten Naturgrundes der germanischen Völker hervorging, fehlte es nicht an Vorboten eines neuen Aufschwunges. In diesem Zeitpunkte, wo alles verloren schien, erwies sich die katholische Kirche als die Retterin aus der Not; denn aus ihrem Innern ging die erste Anregung zur Besserung hervor durch die cluniacensische Reformbewegung, die ihre Ideale aus der altchristlichen Kirche schöpfte. Eine zweite Anregung ging von dem deutschen Königtum und der deutschen Kirche aus, die sich auf einer gewissen Höhe gehalten hatte. Zu einer kirchlichen Großmacht hat sich aber die Reformbewegung erst durch die Wiederaufrichtung des Kaisertums und seiner erneuten Verbindung mit dem

Papsttum unter den Ottonen aufgeschwungen, welche das letztere von der Herrschaft des italienischen Feudaladels befreiten: ein Verdienst des deutschen Kaisertums, das niemals vergessen werden darf. Seine Bedeutung für das Wiederaufleben des kirchlichen Geistes geht klar aus dem Umstand hervor, daß in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts das Papsttum wieder unter dieselbe Herrschaft geriet, nachdem Otto III frühzeitig gestorben war. Aus dieser abermaligen Erniedrigung wurde es wieder durch einen deutschen Kaiser, Heinrich III, gerissen, unter dem das mittelalterliche Kaisertum den Höhepunkt seiner Macht erstieg und das deutsche Reich seine größte Ausdehnung erreichte. Durch die Besetzung des päpstlichen Stuhles mit mehreren aufeinanderfolgenden deutschen Päpsten wurde die Kontinuität in den Reformbestrebungen erzielt und der Grund gelegt zur Blüte des kirchlichen Lebens und der mittelalterlichen Kultur überhaupt, die sich in der dritten Periode des Mittelalters entfalten sollte.

Dieser Entfaltung stand indes ein großes Hindernis entgegen: die Oberherrschaft der königlichen Gewalt in der Kirche, die als Folge ihrer Verdienste eintrat und daher eine gewisse historische Berechtigung hatte. Die Grenzen dieser Berechtigung wurden aber von Heinrich IV überschritten, der diese Oberherrschaft nicht wie sein Vater in kirchlichem Geiste handhabte, sondern zu einem politischen Machtmittel herabwürdigte. Es ist das unsterbliche Verdienst Gregors VII, den Kampf um die Freiheit der Kirche aufgenommen und dadurch die volle Auslösung der gebundenen kirchlichen Kräfte angebahnt zu haben. Fünfzig Jahre tobte der Investiturstreit, bis er endlich durch einen

Vertrag, der die christliche und die staatliche Stellung der Bischöfe gleichmäßig berücksichtigte, zu einem für beide Teile annehmbaren Abschluß gelangte. Jetzt entfaltete sich die christliche Kulturblüte des Mittelalters, die zwei Jahrhunderte andauerte und auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens Früchte bleibenden Wertes zeitigte. In ungeahnter Menge traten hervorragende Geister auf den Schauplatz, die das Höchste, was Wissenschaft und Kunst mit den damaligen Mitteln zu leisten vermochten, thatsächlich erreichten.

Nunmehr trat die Kraft des allbeherrschenden katholischen Geistes überall in die Erscheinung. Ihre größten Leistungen, die Dome der theologischen Wissenschaft und der christlichen Kunst, worin sie sich am klarsten und monumentalsten aussprach, werden jetzt gebaut. Auf dem Gebiete des praktisch-religiösen Kirchenlebens wirken Männer von einer unvergleichlichen Glaubensfestigkeit und Herzensinnigkeit: Bernhard von Clairvaux, Norbert von Xanten, Franziskus von Assisi, Dominikus. Knüpfen sich an die beiden ersten Namen die Neubildungen innerhalb der alten Ordensregeln, so erscheinen die letzteren als die Schöpfer eines neuen Mönchsideals, das den geistigen und religiösen Bedürfnissen der Zeit Rechnung trug und eine ungeahnte Fruchtbarkeit in sich barg. Gleichzeitig beginnen die breiteren Volksschichten infolge der Hebung ihrer Kultur und des Aufschwunges des Bürgertums an dem kirchlichen Leben einen aktiveren Anteil zu nehmen: ein Fortschritt, der aber zugleich von neuen Regungen antichristlichen Geistes begleitet war, die später zu großen Konflikten führen sollten. Nach außen endlich offenbarte

sich die religiös-kirchliche Kraft und Begeisterung der Zeit am mächtigsten in dem Versuche der Kreuzzüge, die abendländische Kirche und Kultur im Oriente aufzurichten. Der Versuch mißlang allerdings; er erwies sich aber als ein Kulturfaktor ersten Ranges durch den schöpferischen Einfluß, den die Berührung mit dem Orient auf die Kultur des Abendlandes ausgeübt hat.

Diese Entfaltung wurde durch den neuen Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum, der gleichzeitig entbrannte, nicht wesentlich beeinträchtigt. Der Gegenstand dieses Kampfes war nicht mehr derjenige des Investiturstreits. Es handelt sich jetzt um das neue Kaiserideal, dessen Träger die Hohenstaufen wurden, dessen Inhalt aber durch die antike Kaiseridee des römischen Reiches, welche durch die Juristenschule von Bologna wiedererweckt wurde, bestimmt erscheint. Im wesentlichen war es die Frage, ob Kaisertum oder Papsttum zur obersten Machtfülle und zu einer Herrschaft, der alle übrigen Gewalten unterthan sein würden, gelangen sollte: ein Zweikampf von ungeheuren Dimensionen und weittragendster Bedeutung. Aus dem ersten Waffengang in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ging das Papsttum siegreich hervor und erstieg nunmehr unter Innocenz III während eines kurzen Zeitalters die Höhe seiner mittelalterlichen Machtstellung infolge der günstigen Zeitumstände und noch mehr als das Resultat der persönlichen Eigenschaften des großen Papstes. Der zweite Waffengang endigte mit dem Untergange der Hohenstaufen, deren gewaltige Porphyrsarkophage im Dome zu Palermo noch heute von der Kraft und dem Glanze eines gewaltigen Herrschergeschlechtes

zeugen. Das Mitleid, das insbesondere Konradins trauriges Geschick einflößt, kann aber nicht davon abhalten, in seinem tragischen Ende die Frucht dessen zu erblicken, was seine Ahnen gesäet haben. Sie jagten dem Phantome eines Weltreiches und einer Universalmonarchie nach, die sie auf der Grundlage einer absoluten Herrschaft herstellen, und sie verkannten den Charakter des Papsttums, indem sie es zu einem Werkzeug ihrer Politik herabwürdigen wollten. Damit handelten sie aber gegen ein allgemeines Gesetz der Weltgeschichte, welches der geistigen Macht den endgültigen Sieg über die physische Gewalt zuspricht, und sie versündigten sich an der Kirche Gottes, deren Freiheit sie zu vernichten strebten. Die Päpste bezahlten allerdings in manchen konkreten Maßnahmen ihren Tribut der menschlichen Schwäche, die in einem Kampfe wohl niemals überwunden wird; ihr grundsätzlicher Standpunkt war aber der richtige. Sie kämpften für die Unabhängigkeit des Papsttums von politischer Knechtschaft und zugleich für die Freiheit der Völker von einer absoluten, mit heidnischen Ideen durchtränkten Herrschaft. Der Mut, mit dem sie ihren Standpunkt vertraten, als sie, von weltlichen Kampfesmitteln fast ganz entblößt, der gewaltigen materiellen Macht der Hohenstaufen gegenüberstanden, muß jedem unbefangenen Beobachter wahre Achtung und Bewunderung abnötigen. Ihr Sieg war darum in letzter Linie der Sieg des Geistes über die physische Gewalt und zugleich ein Segen für die Kirche und die ganze Christenheit, die ohne ihren Widerstand von dem ehernen Fuße des wiederauflebenden antik-römischen Imperiums niedergetreten worden wäre.

Wie wenig ihr Sieg ein persönlicher war, erhellt aus dem Umstande, daß sie todmüde aus dem Kampfe hervorgingen und daß der Untergang des Kaisertums auch den Verfall der mittelalterlichen Machtstellung des Papsttums nach sich zog, die mit dem Kaisertum innerlich verknüpft war. Der erste Vorstoß gegen dieselbe ging gerade von jener Seite aus, welche die Päpste gegen die Hohenstaufen zu Hilfe gerufen hatten. Sehr bald zeigte es sich, daß mit Karl von Anjou nur die Person des sizilischen Herrschers gewechselt hatte, nicht aber das System der Herrschaft selbst. An der Schwelle der letzten Periode des Mittelalters ragt noch eine hohe Gestalt empor, Bonifaz VIII, der den Versuch machte, die mittelalterliche Machtstellung des Papsttums, die Idee von der kirchlichen und weltlichen Suprematie des Papstes als des Oberhauptes der Christenheit nach jeder Richtung festzuhalten. Dieser Versuch mußte mißlingen; denn schon hatte ein neuer Geist sich in den alten Institutionen des Mittelalters eingenistet und arbeitete langsam, aber unaufhörlich an der Sprengung seines festgefügten Organismus. Dieser neue Geist war der Geist des Individualismus, der sich in den letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts auf allen Gebieten des Kulturlebens, besonders in der Litteratur und Kunst, offenbarte. Er war aber noch nicht stark genug, um die Einzelpersönlichkeiten in einem großen Maßstabe unmittelbar zu erfassen; darum trat er zunächst als Nationalismus auf im Gegensatze zum Universalismus des eigentlichen Mittelalters. Der Träger dieses neuen Geistes war das französische Königtum in der Person Philipps des Schönen, des großen Gegners des größeren Papstes Bonifaz.

Es entsprach den allgemeinen historischen Gesetzen, wenn das nationale Bewußtsein am frühesten in dem ältesten christlichen Staate zur Entwicklung kam. Der Papst Bonifaz hat diese neue Erscheinung und ihre relative Berechtigung verkannt und infolgedessen bekämpft. Es kann ihm daraus kein persönlicher Vorwurf gemacht werden. Welche Macht hat je ohne Widerstand das Feld geräumt, das sie jahrhundertelang behauptete, und wenn jede Macht neuen Ansprüchen diesen Widerstand zu jeder Zeit entgegensetzte, gehorchte sie dabei nicht auch einem historischen Gesetze, das die Steigerung ins Unendliche verhütet, die neue Ansprüche gewännen, wenn ihnen ohne jeden Kampf das Feld geräumt würde? Bonifaz konnte um so weniger auf den Kampf verzichten, als Philipp sich nicht im Rahmen einer berechtigten Vertretung des nationalen Geistes hielt, sondern, um die mittelalterliche Machtstellung des Papstes um so wirksamer zu bekämpfen, auch die wesentlichen Rechte des Papsttums in Mitleidenschaft zog. Seine Kampfesweise stellt ihn sittlich tief unter Bonifaz. Dieser kämpfte mit den alten, geistig-kirchlichen Waffen des Mittelalters und hielt mit der stärksten derselben, der Exkommunikation, sogar sehr zurück. Die Kampfesmittel Philipps waren realistisch, modern, gewaltthätig. Bei dieser Sachlage konnte der Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft sein. Vom höchsten Standpunkte aus beurteilt entbehrt aber auch dieser Ausgang einer Lichtseite nicht: es war eine eindringliche Mahnung für die ganze abendländische Christenheit, daß die mittelalterliche Machtstellung des Papsttums nicht ein wesentlicher Bestandteil des Reiches Gottes auf Erden ist, und

für die Träger der obersten kirchlichen Autorität selbst enthielt er die Lehre, daß noch ein höheres Ideal päpstlicher Wirksamkeit in dem Gedanken des Papsttums liege, als was bis zu jener Stunde im Mittelalter verwirklicht worden war.

Nachdem der erste Vorstoß gelungen, brach eine Zeit an, die nicht den Verfall der Kirche an und für sich, noch viel weniger den Niedergang des Christentums bedeutet, wohl aber als die Auflösung der spezifischen und eigenartigen Erscheinungsform der kirchlichen Institutionen des Mittelalters bezeichnet werden muß. Dieser Prozeß vollzog sich im 14. und 15. Jahrhundert, die daher nicht mehr zum eigentlichen Mittelalter gehören, sondern den Übergang des Mittelalters zur Neuzeit darstellen. Ich werde sie weiter unten näher ins Auge fassen.

Aus dieser Skizze erhellt zur Genüge, daß während des langen Zeitraumes von der Völkerwanderung bis zum 14. Jahrhundert die katholische Kirche an der Spitze sämtlicher Lebenskräfte der abendländischen Welt stand, ja sogar alle übrigen umfaßte und den Inhalt sowie die Richtung ihrer Thätigkeit bestimmte und bestimmen mußte. Diese Thatsache ist so offenkundig, daß es eines eingehenden Erweises dafür nicht bedarf. Dieser Erweis wird übrigens tagtäglich vollständiger und allseitiger erbracht durch die weiterschreitende Erforschung des Mittelalters, mögen sich die Untersuchungen auf irgend eine Seite des mittelalterlichen Kulturlebens beziehen oder irgend eine der mittelalterlichen Perioden zum Gegenstande haben. Darin liegt ein förmlicher Gegensatz zwischen dem Mittelalter und dem christlichen Altertum, das keines von den

genannten Merkmalen besitzt und trotzdem eine viel wichtigere Lebensperiode der katholischen Kirche bedeutet, als das Mittelalter. So lehrreich es wäre, die Unterschiede zwischen diesen beiden großen Zeiträumen näher zu vergleichen, wichtiger für unsern Zweck ist die Bestimmung des Wertes jener Thatsache; es gilt mit andern Worten, die Stellung des Mittelalters innerhalb der Gesamtentwicklung des Katholizismus richtig zu erkennen und ein Gesamturteil über seine kirchlichen Leistungen zu gewinnen.

Zweiter Abschnitt.

Die Stellung des Mittelalters in der Geschichte der katholischen Kirche.

Bei diesem Versuche stoßen wir gleich auf zwei einander widersprechende extreme Anschauungen. Die eine erblickt in dem Mittelalter eine dunkle, unrühmliche Zeit, die als Gesamterscheinung tief unter dem klassischen Altertum sowie der Neuzeit stehe, und ohne wesentlichen Verlust aus der Weltgeschichte ausgeschieden werden könne. Die Vertreter dieser Anschauung lieben es, als Beweis für ihre Richtigkeit alle Schattenseiten des Mittelalters zu einem düsteren Bilde zu vereinigen; manche von ihnen suchen sogar auch seine Lichtseiten in Schatten zu verwandeln. Die Anschauung jedoch, der wir den nichtssagenden Ausdruck „Mittelalter" verdanken, der über die Eigenart dieser tausendjährigen Entwicklung nicht den geringsten Aufschluß gibt, ist nicht entstanden infolge eines sorgfältigen Studiums und einer gerechten Würdigung ihrer thatsächlichen Leistungen; vielmehr hat die Unkenntnis derselben sehr viel zu ihrer Entstehung beigetragen. Eine weitere Ursache derselben war der verfehlte Standpunkt der historischen Betrachtung, bei der

man sich besonders von modernen Gesichtspunkten leiten ließ und darum die Einsicht in ihre Eigenart von vornherein verschloß. Das ist aber ein unwissenschaftliches Vorgehen, das notwendig zu falschen Resultaten führen muß; weil die erste Vorbedingung zu einer richtigen Würdigung einer Zeit die Fähigkeit ist, sich in die Zeit, die man beurteilen will, hineinzudenken und hineinzuleben. Noch mächtiger erwiesen sich endlich religiöse und konfessionelle Vorurteile, die bei manchen Historikern ganz klar auf der Oberfläche liegen und keinen Zweifel darüber bestehen lassen, daß die persönliche gegensätzliche Stellung zur katholischen Kirche ihren Blick getrübt und ihr Urteil ungünstig beeinflußt hat. Es versteht sich ja auch von selbst, daß das Mittelalter jenen unsympathisch sein muß, die in ihm das Gegenteil von dem herrschen sehen, was ihnen als Ideal menschlicher Kultur erscheint.

Das mag ihnen unbenommen bleiben; nur sollten sie sich dabei bewußt bleiben, daß vom Standpunkte der Sympathie oder Antipathie sich nur ein rein subjektives Werturteil gewinnen läßt, während die Geschichtsschreibung auf eine objektiv gültige Erklärung und Würdigung abzielt. Die subjektive Wertschätzung der maßgebenden Stellung des Papsttums, der Alleinherrschaft des christlichen Geistes und ähnliche Momente werden allerdings auch das historische Urteil in einer Zeit, die über diese Dinge sehr verschiedenartiger Meinung ist, immer mehr oder weniger beeinflussen, weil jeder Historiker von seiner Weltanschauung abhängig ist, selbst wenn er sie nicht zum Wort kommen läßt. Es darf jedoch als eine Thatsache bezeichnet werden, daß der Aufschwung der Geschichtswissenschaft und die

intensivere historische Erforschung des Mittelalters im 19. Jahrhundert einen wahren Umschwung zu gunsten des Mittelalters bei den ernsten Historikern herbeigeführt hat. Die Phrase vom „finstern Mittelalter" ist aus der wissenschaftlichen Sprache fast ganz verschwunden und auch die Auffassung, die der Phrase zu Grunde liegt, verliert mehr und mehr an Geltung, wenigstens in jenen Darstellungen, deren Gegenstand nicht unmittelbar mit Fragen der Weltanschauung zusammenhängt, wie z. B. in den Schriften über die mittelalterliche Volkswirtschaft und Sozialpolitik. Die erste der beiden extremen Anschauungen ist somit im Rückgang begriffen und kann schon wegen ihrer Entstehungsgründe auf keinen Fall als ein unparteiisches Urteil der Geschichtsschreibung gelten. Insofern sie auf dem religiös-kirchlichen Gebiete heute noch besteht und vom modernen Unglauben bestimmt wird, trennt mich davon eine ganze Weltanschauung; insoweit sie aber eine protestantische Färbung an sich trägt, beruht sie in letzter Linie auf einer von der katholischen ganz abweichenden Auffassung von der Aufgabe der Kirche, von dem Wesen des Christentums und der Religion überhaupt.

Die entgegengesetzte Anschauung, die bis zur Stunde noch in manchen katholischen Kreisen herrscht, betrachtet das Mittelalter als die Glanzepoche der katholischen Kirche überhaupt und fühlt sich verpflichtet, alles zu billigen, was in ihm auf kirchlichem Gebiete geschah, alles zu verteidigen, was zum Gegenstand von Angriffen gemacht wird. Zu dieser Begeisterung für das Mittelalter gesellt sich in der Regel eine ausgesprochene Abneigung gegen

die Neuzeit, ihre Einrichtungen, ihre Bestrebungen, ihre Ideale, wenigstens in der Theorie; denn der praktische Standpunkt ist sehr oft ein ganz anderer. Eine besondere Kraft empfängt diese Anschauung von der Verbindung derselben mit religiös-kirchlichen Erwägungen allgemeiner Natur und von der wohlgemeinten Absicht, damit der katholischen Kirche zu dienen und wirksame apologetische Momente dadurch zu gewinnen. Ihre Entstehungsursachen sind leicht zu erkennen; psychologisch gehen sie zurück auf das Bestreben, eine große Periode der Wirksamkeit der Kirche so glänzend als möglich hinzustellen und eine Vergangenheit, mit der man durch die innersten Überzeugungen sich eng verbunden fühlt, so günstig als möglich zu beurteilen. Sie ist endlich von großer Tragweite; denn sie führt mit psychologischer Notwendigkeit zu dem Bestreben, die kirchlichen Leistungen dieser Zeit mit Zähigkeit festzuhalten, und zu dem Wunsche, die Zeit selbst wieder aufleben zu sehen, für die man schwärmt.

Dieser Anschauung kann ich aber ebensowenig beistimmen als der ihr entgegengesetzten: beide sind extrem und darum von vornherein verwerflich. Die Gründe aber, weshalb ich diese einseitige Überschätzung des Mittelalters als des idealen Höhepunktes kirchlichen Lebens in Verbindung mit einer ebenso einseitigen und ungerechten Aburteilung der Neuzeit für verfehlt und für verhängnisvoll halte, sind folgende drei, die ich der realen Geschichte, der wahren Geschichtsphilosophie und der katholischen Theologie entnehme.

Das oberste Gesetz historischer Forschung, Darstellung und Beurteilung ist das Gesetz der Objektivität und Un-

parteilichkeit, das ihr allein die allgemeine Gültigkeit ihrer Resultate zusichert. Wer aber dieses Gesetz anerkennt, kann dem Mittelalter trotz seiner hohen Vorzüge jenen Wert nicht zusprechen, weil ihm auf allen kirchlichen Gebieten Schattenseiten anhaften, die damit unvereinbar sind. Die Nachteile der Verbindung von Papsttum und Kaisertum habe ich oben bereits angedeutet; sie sind bekannt genug, um sie nicht im einzelnen nachweisen zu müssen. Als eine noch ausgiebigere Quelle kirchlicher Unvollkommenheiten und empfindlicher Schwächen erwies sich die Verbindung des politischen Staatswesens mit dem katholischen Kirchenleben, die zu manchen Institutionen und Einrichtungen führte, die es der Kirche zum Teil sehr schwer, zum Teil sogar unmöglich machten, ihre eigentliche Aufgabe voll und ganz zu erfüllen. Es braucht nur an die mittelalterliche Inquisition erinnert zu werden, ein Wort, das ein schmerzliches Zucken in der ganzen gebildeten Welt hervorruft beim Anblick des ungeheuren Elends, das dasselbe in sich verkörpert. Es kann sodann nicht in Abrede gestellt werden, daß der Klerus in manchen Zeiten des Mittelalters, besonders im 10. und 11. Jahrhundert, jene Eigenschaften nicht besaß, die ihn dazu befähigt hätten, das Licht der Welt und das Salz der Erde zu sein. Die berufensten Vertreter der Kirche verloren damals ihre hohen Aufgaben aus den Augen und fielen unter die Herrschaft der Sinnlichkeit und der Habsucht; welches konnte unter diesen Umständen das Los des Volkes sein? Erinnert man sich endlich an die verschiedenartigen Äußerungen des Aberglaubens, welcher das ganze Mittelalter hindurch immer neue Giftblüten trieb, so läßt sich

nicht verkennen, daß der tiefste Naturgrund der langsam aus der Barbarei zur edleren Menschlichkeit sich erhebenden neuen Völker der Vergeistigungsarbeit der katholischen Kirche einen zähen Widerstand entgegensetzte, der im ganzen Mittelalter nicht überwunden wurde. Damit habe ich die eigentliche Quelle, aus der so viele unchristliche und widerchristliche Erscheinungen gleich vergifteten Gewässern flossen, angedeutet. Es ist einfach unwissenschaftlich, diese Quelle in der unzulänglichen Wirksamkeit der Organe der katholischen Kirche zu suchen. Es muß ja die weitere Frage beantwortet werden, warum diese Wirksamkeit unzulänglich, im einzelnen sogar verkehrt und verfehlt war. Da der Grund dafür nicht in den letzten und allgemeinsten Grundsätzen des Katholizismus lag, so kann er nur in zeitgeschichtlichen und persönlichen Verhältnissen gefunden werden, die sich bei den Organen der Kirche selbst geltend machten und ihre eigene Vergeistigung hintanhielten.

Wenn nun ein Zeitraum derartige Schäden aufweist, so kann er trotzdem eine große Periode kirchlichen Schaffens und Wirkens sein; denn nicht die Schatten sind es, nach denen ein Bild beurteilt wird, sondern die Erhabenheit des dargestellten Gegenstandes, die Schönheit der Linien, der Glanz der Farben. Der Charakter absoluter Gültigkeit, der Vorzug, den Höhe- und Glanzpunkt der kirchlichen Thätigkeit überhaupt zu bezeichnen, kann ihm aber schon aus rein historischen Gründen nicht mehr zuerkannt werden.

Auf eine höhere Stufe der Betrachtung führen uns geschichtsphilosophische Erwägungen. Eine der sichersten Aufstellungen der Geschichtsphilosophie besagt, daß

die Arbeit der Menschheit im großen und ganzen sich in aufsteigender Linie bewegt. Die wahre Geschichtsphilosophie kennt allerdings keinen kontinuierlichen Fortschritt als das Resultat notwendiger Entwicklungsphasen des Absoluten oder des Weltgeistes, wie ihn die idealistische Philosophie in verschiedenartiger Weise gefaßt hat unter vollständiger Ablösung des spekulativen Denkens von der historischen Wirklichkeit, die ein abwechselndes Auf- und Absteigen der Fortschrittsbewegungen lehrt, ja sogar unter Leugnung des eigenartigen Wertes der Thatsächlichkeit selbst. Noch weniger erblickt sie in der Weltgeschichte eine unabwendbare Herrschaft notwendiger Naturgesetze, wie es der Positivismus der Gegenwart behauptet unter Leugnung der metaphysischen Faktoren, deren Annahme einem überwundenen Stand der geistigen Entwicklung der Menschheit angehöre, und unter Verkennung der Eigenart eines Teils der Thatsachen selbst, nämlich der Thatsachen der inneren Erfahrung, die sich nicht auf die Grundfaktoren der Thatsachen der äußeren Welt zurückführen lassen. Indem aber die christliche Geschichtsphilosophie die Natur infolge ihres Einflusses auf die konkrete Gestaltung der menschlichen Verhältnisse, den Menschen sowohl durch seine individuelle Freiheit als durch seine soziale Kraft, endlich Gott als den letzten Erklärungs- und Daseinsgrund von Natur und Menschheit als die letzten Faktoren der Geschichte festhält, erblickt sie die innerste Triebkraft des Fortschritts in dem Streben der Menschheit nach fortschreitender Erfassung des Wahren, Verwirklichung des Guten und Empfindung des Schönen im Gesamtbereiche der höchsten und allumfassenden

Güter, und zu dieser Erkenntnis führt sie nicht die Voraussetzung eines ideologischen Prozesses, sondern das vergleichende Studium der Natur- und der Kulturvölker sowie der verschiedenen Kulturstufen der letzteren.

Als unmittelbare Folgerung ergiebt sich hieraus, daß die Neuzeit nicht auf der ganzen Linie einen Rückschritt gegenüber dem Mittelalter bedeuten kann. Der Fortschritt auf verschiedenen Kulturgebieten, der staatlichen Organisation, dem sozialen Leben, dem Verkehrswesen, der Naturbeherrschung ist in der That unleugbar und muß auch von jenen zugegeben werden, welche das Mittelalter in Bezug auf die geistige und religiöse Kultur wesentlich höher als die Neuzeit einschätzen möchten; denn ein weiterer geschichtsphilosophischer Satz verlangt, daß der Fortschritt auf einem Kulturgebiete für alle anderen fruchtbar werde vermöge des einheitlichen Bandes, welches das ganze Kulturleben umschließt, also auch der Fortschritt der materiellen Kultur für die geistige. Es kann daher auch die kirchliche Thätigkeit, die den höchsten Kulturgebieten angehört, von den Fortschritten der Neuzeit nicht unberührt geblieben sein und muß somit in ihren konkreten Zielen und wenigstens in manchen ihrer Resultate höher stehen als die mittelalterliche Zeit. Es wird weiter unten nachgewiesen werden, daß die Wirklichkeit mit dieser Forderung der geschichtsphilosophischen Betrachtung thatsächlich übereinstimmt.

Sollten aber nicht *theologische* Gründe den Katholiken dazu zwingen, das Mittelalter als die Idealzeit der katholischen Kirche zu betrachten? Das ist keine müßige Fragestellung. Es gibt in der That katholische Kreise,

die für die Stellungnahme, die ich bekämpfe, theologische Gründe, wenn auch meist unausgesprochene, als verpflichtend empfinden. Nun ist aber das Gegenteil richtig. Gerade Glaube und Offenbarung sichern uns die vollste Freiheit für die Beurteilung der historischen Entwicklung der katholischen Kirche. In den Quellen der Offenbarung ist keine Rede weder vom Mittelalter noch von der Neuzeit. Was man in dieser Beziehung aus den alttestamentlichen Propheten oder aus der neutestamentlichen Apokalypse hat herauslesen wollen, hat weder wissenschaftliche noch kirchlich-autoritative Gewähr. Zeit- und Personenfragen kommen nirgends in einer Weise zum Ausdrucke, die eine Bezugnahme auf bestimmte chronologische oder persönliche Verhältnisse erschließen ließe. Ebenso sicher ist es, daß keine kirchenhistorische Persönlichkeit in einem bestimmenden Zusammenhang mit der Offenbarung selbst steht. Von souveränem, weil göttlichem Standpunkte aus beherrscht vielmehr die Offenbarung alle menschlichen Verhältnisse und wird von keiner menschlichen Schwäche innerlich berührt, gleichwie die Strahlen der Sonne ihre unbefleckte Reinheit bewahren, mögen sie nun in einen kristallklaren Gebirgssee hineinleuchten, oder auf schmutzige Grundwasser ihr Licht werfen.

Oder glauben die Kreise, welche diese Anschauung vertreten, mit theologischen Gründen nachweisen zu können, daß die mittelalterliche Theologie den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit darstellt? Wo steht es geschrieben, daß der konkreten mittelalterlichen Form der kirchlichen Institutionen absoluter Wert zukommt? Wer solche Beweise

durchführen wollte, müßte Trugschluß auf Trugschluß häufen; im Ernste ist ein solcher Versuch auch niemals unternommen worden!

Im Gegensatze zu derartigen unklaren Anschauungen muß festgehalten werden an dem Worte des Evangeliums von der Erleuchtung eines jeden Menschen, der in die Welt kommt, muß ernst gemacht werden mit der dogmatischen Überzeugung von der Vorsehung Gottes, die alle Zeiten umfaßt. Dieses Dogma schließt unmittelbar die Möglichkeit aus, daß irgend eine Zeit nur Unchristliches, nur Kirchenfeindliches hervorbringe. Ebenso unmittelbar schließt es positiv die Thatsache ein, daß jeder Zeit eine eigentümliche Aufgabe auf dem religiös-kirchlichen Gebiete vorgesteckt ist und jede ihre spezifischen Vorzüge besitzt. Was eine Periode einer andern gegenüber voraus hat, das ist das ungleiche Maß menschlicher Mitarbeiterschaft mit Gottes Gnade. Den Vorzug einer Periode allen übrigen gegenüber könnte nur derjenige bestimmen, der einen Einblick besäße in Gottes unerforschliche Ratschlüsse und einen Überblick über die ganze historische Entwicklung des Christentums. Das ist aber keinem menschlichen Auge auf Erden beschieden, und selbst dieser Periode, die nicht in der Vergangenheit, sondern nur in der Zukunft liegen kann, wäre nur ein relativer, nicht aber ein absoluter Vorzug zuzusprechen.

Wir kommen somit zum Resultat, daß kein Grund, insbesondere kein theologischer, vorhanden ist, das Mittelalter als die Zeit des Höhepunktes der gesamten kirchlichen Entwicklung zu betrachten. Vielmehr zwingen uns historische, geschichtsphilosophische und theologische Er-

wägungen, auch dem kirchlichen Mittelalter den relativen Charakter zuzusprechen, der jeder Zeit und jeder menschlichen Arbeit, auch wenn sie im Dienste des Ewigen und Göttlichen steht, zukommt.

Dieser relative Charakter des Mittelalters ist übrigens durch eine Thatsache erwiesen worden, die schwerer wiegt als alle prinzipiellen Erörterungen, durch die Thatsache nämlich, daß das Mittelalter vor mehr als vier Jahrhunderten in die große Grabgruft der Weltgeschichte hinabgestiegen ist, um einer neuen Zeit Platz zu machen, die wahrlich dafür sorgt, daß es nicht von den Toten auferstehe. Dieser neuen Zeit, in der wir selbst leben und die von dem Mittelalter nicht nur grundverschieden, sondern gerade in Bezug auf ihre Stellung zur katholischen Kirche im schärfsten Gegensatz zum Mittelalter steht, müssen wir uns nun zuwenden. Suchen wir ihre Entstehung und Entwicklung uns kurz vor Augen zu führen.

Dritter Abschnitt.

Die Entstehung der modernen Zeit und deren Grundfaktoren.

Es gibt keine schwierigere Aufgabe für den Historiker als die Geburtsstunde einer neuen Zeit zu bestimmen. Die Sache ist übrigens von diesem bildlichen Ausdruck vollständig verschieden; denn die Geburt der Zeiten vollzieht sich nicht wie diejenige der Einzelorganismen, wenn auch das Gesetz der Analogie, welches das ganze Weltall durchzieht, auch hier zum Ausdrucke kommt. Jede Zeit wird geboren aus dem Zusammenwirken eines doppelten Momentes, eines ideellen und eines reellen oder thatsächlichen. Die Ideen und Bestrebungen maßgebender Faktoren bedingen den geschichtlichen Prozeß, dessen Niederschlag die Thatsachen bilden. Denn die geschichtlichen Thatsachen sind das Resultat der Thätigkeit geschichtlicher Personen und die Thätigkeit dieser Personen wird bestimmt durch den Inhalt ihrer Gedanken und die Energie ihrer Bestrebungen. Sind aber die ersten Thatsachen gesetzt, so wirken sie selbst wieder zurück kraft der eigentümlichen Energie ihres Thatbestandes auf die Ideen und Bestrebungen, die sie hervorgebracht haben, und modifizieren dieselben in verschiedenartiger Weise, und aus

dieser mannigfachen Verkettung entspringt die Mannigfaltigkeit der Zeiten. Psychologische Thätigkeit und in die Wirklichkeit gesetzte Thatsachen sind darum die unmittelbaren Quellen, aus denen die Geschichte der Menschheit fließt. — Ich könnte allerdings noch weiter zurückgreifen zu tiefer liegenden Ursachen, zu den Naturfaktoren, von denen die psychologische Thätigkeit selbst wiederum abhängt, und schließlich zu dem großen universellen und letzten Faktor alles Daseins und aller Thätigkeit. Es ist aber für meinen jetzigen Zweck nicht notwendig.

Wenn wir im Lichte dieser Grundsätze die Entstehung der modernen Zeit betrachten, dann vermissen wir an der Wende des Mittelalters zur Neuzeit Thatsachen von so einschneidender Kraft und Bedeutung, wie diejenigen es sind, welche das Mittelalter von dem klassischen und christlichen Altertum trennen, der Untergang des römischen Reiches und die Völkerwanderung, durch welche ein Wechsel der Völker, der Staatsgebilde und der Kultur im Abendlande hervorgerufen wurde.

Es könnte freilich auf den Fall Konstantinopels, die Entdeckung Amerikas, die Erfindung der Buchdruckerkunst und ähnliche Begebenheiten hingewiesen werden, die sich zwischen 1453 und 1492, also in einem Zeitraum von 40 Jahren zusammendrängen. Aber, so groß auch der Einfluß derselben auf gewisse Seiten der geschichtlichen Entwicklung war: der weltgeschichtliche Schauplatz blieb wesentlich derselbe, die germanisch-romanischen Nationen blieben an der Spitze der Kulturentwicklung stehen. Um so durchgreifender waren aber die inneren Wandlungen, die sich innerhalb des Hauptschauplatzes der Geschichte

ereigneten. Diese Wandlungen waren mannigfaltig, ungleich an Wert und Bedeutung; die einen liegen auf der Oberfläche, andere sind nur bei aufmerksamer Betrachtung erkennbar. Die einen treten mit großer Macht, mit überwältigender Kraft auf; die andern wirken in der Stille und in der Tiefe, fast unbemerkt, langsam aber stetig.

So mannigfach diese Wandlungen nun sind und so verschiedenartig ihr Charakter und ihre Bedeutung, sie lassen sich doch alle auf fünf Gruppen zurückführen, und von diesen liegen die drei ersten auf dem religiösen und intellektuellen, die zwei übrigen auf dem politisch-nationalen und dem psychologischen Gebiet.

In erster Linie muß ich auf das Zurücktreten des maßgebenden Einflusses der Kirche auf das Leben der christlichen Völker hinweisen. Das war die hervorstechendste, bedeutsamste, zugleich aber auch die beklagenswerteste Folge der kirchlichen Entwicklung des 14. und 15. Jahrhunderts, welche den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bilden. Diese Zeit des Niederganges des spezifisch mittelalterlichen Kirchentums und der Entstehung eines neuen Kultur- und Lebensideales begann mit dem Tode Bonifaz' VIII und erstreckte sich bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts. Es lassen sich in derselben zwei Zeitalter unterscheiden: das Zeitalter des avignonischen Exils und dasjenige des großen abendländischen Schismas und der Reformkonzilien. Die durch den Verfall des Kirchenstaates veranlaßte Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Avignon führte die Schwächung der kirchenpolitischen Macht des Papsttums herbei durch die Lockerung seines Verhältnisses zum neuen

Kaisertum, dessen erster Träger Rudolf von Habsburg war und das nur einen Schatten des alten, echt mittelalterlichen Kaisertums bedeutete, sowie durch die Abhängigkeit der Päpste von dem französischen Königtum. Die Staatsgewalt suchte sich den Armen der Kirche immer mehr zu entwinden, dem erwachsenen Sohne vergleichbar, den es in die Ferne treibt, weit von der Mutter, die ihn erzogen, der seine eigenen Wege sucht und von dem Zauber des Unabhängigkeitsgefühls nicht lassen will, so bitter die Enttäuschungen sind, die er in seinem irrenden Streben erlebt! Es ist ein wahrer Säkularisationsprozeß des Staates, der sich damals vollzog, und der sich nicht innerhalb weiser Schranken hielt, sondern die Kirche auf ihrem eigensten Gebiete zurückzudrängen suchte. Am deutlichsten und schärfsten traten diese Tendenzen während des Kampfes Ludwigs des Bayern (1314—1347) und der avignonischen Päpste, Johann XXII (1316—1334), Benedikt XII (1334—1342) und Clemens VI (1342—1352), hervor, der eine theoretische Diskussion über den Umfang der päpstlichen Macht veranlaßte, in welcher sowohl die „Imperialisten" (Marsilius von Padua, Johann von Jandun, Wilhelm Occam) als die „Kurialisten" (Alvarus Pelagius und Augustinus Triumphus), die ersteren in ihrer Polemik gegen die päpstliche Vollmacht, die letzteren in ihrer Apologetik derselben jedes Maß vernünftiger Betrachtung und Auseinandersetzung verloren. Die Kirchenpolitik der Päpste siegte allerdings, es war aber ein Pyrrhussieg; denn der neue Kaiser, Karl IV (1346—1378), erließ im Jahre nach seiner Krönung (1356) die sogenannte goldene Bulle, welche den Grundsatz aufstellte, daß der

deutsche König infolge seiner Wahl durch die Kurfürsten alle Regierungsgewalt und alle Regierungsrechte in Deutschland und Italien erhalte, ohne irgend welcher päpstlichen Bestätigung zu benötigen.

Als die Päpste nach Rom zurückgekehrt waren, stellte sich alsbald das große abendländische Schisma ein, dessen natürliche Folge die Schwächung der eigentlich kirchlichen Stellung des Papsttums sein mußte, und das die größte Prüfung bedeutet, das es je zu tragen hatte. Man wäre versucht, sie vom rein spekulativ-dogmatischen Standpunkte geradezu für unmöglich zu halten, wenn sie nicht thatsächlich eingetreten wäre. Den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts gelang die Beilegung des Schismas; ihre Reformarbeit scheiterte aber an der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, und noch mehr an dem Gegensatz zwischen ihren demokratischen Tendenzen und der obersten kirchlichen Autorität.

Hand in Hand mit diesem äußeren Niedergang schritt leider der Verfall mancher Seiten des inneren Kirchenlebens einher. In der theologischen Wissenschaft hatte sich schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts eine Reaktion gegen die einseitige spekulative Richtung der Hochscholastik bei Rogerius Bacon geltend gemacht. Jetzt erfolgte eine zweite, die sich gegen den Inhalt der spekulativen Theologie selbst richtete. Ihr Träger war Duns Scotus, der den Bund zwischen Philosophie und Theologie kritisch auflöste, indem er den Primat des Willens proklamierte. Es entstand die skotistische Schule, deren Gegensatz zur thomistischen von tiefgreifendster Natur war sowohl in philosophischer als in theologischer Beziehung. Da aber beide Schulen

an der Lehre ihrer Meister festhielten, konnten die Gegensätze nicht überbrückt werden, und so wurden die Diskussionen in der Hauptsache mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Noch verhängnisvoller wurde das Wiederaufleben des Nominalismus, der sich jetzt einstellte, nicht wie im 12. Jahrhundert als Vorstufe, die zu überwinden war und überwunden wurde, sondern als Kritik der geschehenen Arbeit und als weiterer Schritt in der Auflösung der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, welche die großen Scholastiker hergestellt hatten. Da jedoch der Nominalismus nicht befriedigen konnte, so wurden schon jetzt Versuche gemacht, der Theologie neue Wege zu bahnen. Die meisten dieser Versuche gingen aber von Männern aus, die zugleich in die kirchenpolitischen Fragen tief verwickelt waren. Dadurch wurde ihr Blick getrübt und ihre grundsätzliche Stellung unklar. Ihre theologischen und kirchenreformatorischen Vorschläge waren darum auch alle mehr oder weniger verfehlt. Diese Lage der theologischen Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, Richtung und Inhalt des kirchlichen Lebens zu beleuchten und geistig zu durchdringen, verdient aber die eingehendste Beachtung, denn da sie diese Aufgabe nicht erfüllte, fehlte es den Organen der Kirche an der nötigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen, die das praktisch-kirchliche Leben hätte einschlagen müssen, um die höchsten Ideale des Christentums verwirklichen zu können.

Der Baum des Ordenslebens trieb keine neue Blüten von hervorragender Bedeutung. Noch schlimmer war, daß die meisten alten Orden von ihren Idealen abgingen und die Klöster vielfach zu Versorgungsanstalten

heruntersanken. Der Franziskanerorden wurde durch innere Kämpfe, die übrigens schon seine erste Entfaltung begleitet hatten, tief erschüttert. Der Templerorden wurde von der höchsten kirchlichen Autorität als gänzlich verkommen aufgehoben. Zwischen den Mendikantenorden und dem Pfarrklerus stellten sich zu gleicher Zeit unerquickliche Gegensätze heraus.

Das Volk mußte den Rückschlag der kirchenpolitischen und der kirchlichen Verhältnisse am empfindlichsten fühlen; denn es fehlten ihm die Mittel, ja sogar die Fähigkeit zur Durchführung einer gesunden Reaktion. Daher die Entfremdung von der Kirche und das Suchen nach religiöser Selbsthilfe in den Geißlerfahrten und ähnlichen Erscheinungen. Der neue Aberglaube in Gestalt des Hexenwahnes kündigt sich auch bereits in vereinzelten Hexenprozessen an. Die ungenügende Erleuchtung sowohl der Führer als der Geführten machte sich aber besonders auf dem Gebiete der volkstümlichen Frömmigkeitsäußerungen, des Heiligenkultes, des Ablaß-, Reliquienverehrungs- und Wallfahrtenwesens in sehr bedenklichen Erscheinungen geltend. Juristische Auffassung und Steckenbleiben im Naturhaften bildeten vielfach die Signatur derselben.

Die grellste Illustration der ganzen kirchlichen Lage bildeten indes die religiösen Bewegungen antikirchlichen Charakters, der Wiclifitismus, Hussitismus und das neu auflebende Waldensertum, die sich zugleich als die Vorboten des nahenden kirchlichen Sturmes darstellen. Der Umstand, daß alle drei trotz ihrer charakteristischen Unterschiede ihre Spitze gegen das organisierte Kirchentum richteten, ist bezeichnend. Er beweist, daß sie durch die

kirchenpolitischen Verhältnisse und die Ereignisse, die mit dem großen Schisma zusammenhängen, kräftig gefördert wurden. Ebenso bezeichnend ist es, daß besonders durch die zwei letzteren die weiten Volksschichten in eine religiöse Aufregung gebracht wurden, deren verheerende Macht sich in den Hussitenkriegen der entsetzten Welt zum erstenmal zeigen sollte. Das Gemälde, welches im Vordergrunde einen fanatischen Priester zeigt mit dem Kelche in der einen und dem Schwerte in der andern Hand, umtobt von einer fanatisierten Menge, und im Hintergrunde — eine brennende Kirche, hat die Motive, die Mittel und die Früchte dieser ganzen Bewegung auf das treffendste zum Ausdruck gebracht.

Nun fehlte es allerdings auch dieser Verfallszeit nicht an erfreulichen Lichtseiten, gleichsam zum Beweise dafür, daß die katholische Kirche auf einem unerschütterlichen Felsen ruht und daß die Quellen ihrer übernatürlichen Kraft unversiegbar sind. Die ernsten Reformversuche innerhalb des Ordens- und Weltklerus dürfen nicht vergessen werden, ebensowenig wie das Wirken von heiligen Ordensmännern, Bischöfen und Weltpriestern. Von der intensiven kirchlichen Arbeit zur Hebung der religiösen Volksbildung und sittlichen Lebensführung zeugen noch heute die zahlreichen Predigten in der Volkssprache, die Erbauungsbücher, Kirchenlieder und die Denkmäler der religiösen Volkskunst.

Die eigentlichen Lichtseiten liegen aber nicht auf den vielfältigen Gebieten des äußeren Kirchentums, sie verbergen sich gleichsam im Innern des Heiligtums. Ich erblicke sie vor allem in der deutschen Mystik und in den neuen religiösen Vereinigungen kirchlichen Charakters und tief-

religiösen Sinnes der Gottesfreunde und der Brüder vom gemeinsamen Leben, die von den Mystikern organisiert wurden und von ihnen ihre Ideale empfingen. Diese bilden eine herzerquickende Oase in der damaligen Zeit und einen bedeutsamen Gegensatz zu den bereits erwähnten religiösen Bewegungen antikirchlicher Tendenz. Hier ein starrer Fanatismus, dort eine weiche, gefühlvolle Religiosität; hier ein einseitiger Buchstabendienst und ein gewaltsames Brechen mit dem Althergebrachten und Liebgewonnenen, dort ein reiches Leben und Schöpfen aus dem Vollen, poetische Begeisterung für die Natur und kindliche Pietät gegen die hergebrachten Frömmigkeitsäußerungen; hier ein hochmütiger Angriff auf die Kirche selbst, ihre Organisation und ihre Heilsmittel, ein unsympathisches Protzen mit der eigenen besseren Einsicht, dort eine kindliche Anhänglichkeit an die Kirche, ihren Gottesdienst und ihre Segnungen, ein demütiges Streben nach eigener Läuterung im Dienste der Brüder und in der Aufopferung seiner selbst: eine edle Gemeinschaft von gotterfüllten Seelen, die der Verfall des Irdischen anregte zur Erfassung des Ewigen, das sie durch die Einkehr in ihr eigenes, von Gott begnadetes Innere fanden. Die Verinnerlichung des religiösen Lebens war ihr Geschenk an die ganze katholische Kirche, und ihr bleibendes Verdienst ist das Hervorheben des Wesenhaften in der Religion, von dem alles Äußere nur eine Offenbarung und ein unzulängliches Gleichnis ist. Erloschen war das glänzende, blendende Lichtmeer, das den mächtigen Dom der mittelalterlichen Blütezeit durchflutete, aber vielfach ohne innere Wärme zu spenden; in jener Zeit der Not fehlte es aber

nicht an einem Ewiglichtlämpchen, das mühsam mit den Schatten der Nacht kämpfend, religiöse Seelen erleuchtete und erwärmte, während die äußeren Pfeiler des mittelalterlichen Kirchenbaues ihre Widerstandskraft immer mehr verloren und ein neuer Geist immer eindringlicher an den Thoren desselben pochte.

Die liebliche Erscheinung der Mystiker kann daher nicht über die Thatsache hinwegtäuschen, daß die Periode von anderthalb Jahrhunderten, deren charakteristische Züge wir zu bestimmen versuchten, wesentlich beherrscht war von dem Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit. Immer schärfer und immer schmerzlicher entwickelte sich ein unheilvoller Gegensatz zwischen der Idee des Papsttums und seiner Verwirklichung, zwischen der Aufgabe der großen Konzilien und ihrer Thätigkeit in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, zwischen dem Gedanken, welcher der Scholastik zu Grunde liegt, und ihren konkreten Vertretern, die sich entweder in unfruchtbare Grübeleien oder in den Nominalismus verloren, der nichts anders ist als ein verhüllter Skeptizismus, zwischen den Regeln der mittelalterlich-christlichen Kunst und der Auflösung ihrer Formen, zwischen den Grundsätzen des christlichen Lebens und den thatsächlichen Mißbräuchen und Unvollkommenheiten in dem ganzen Organismus der Kirche von ihren bescheidensten Gliedern bis zu den höchsten.

Der Gegensatz zwischen den Ideen und deren Verwirklichung hat aber noch immer die Schwächung ihrer Kraft nach sich gezogen; denn, sind auch die Ideen ewig und unwandelbar, so erhalten sie doch ihre größere oder geringere thatsächliche Kraft und Bedeutung von dem

größeren oder geringeren Maß geistiger und sittlicher Energie der Persönlichkeiten, denen ihre Vertretung und Pflege anvertraut ist. Da aber gerade die kirchlichen Persönlichkeiten es waren, denen es an der nötigen Energie gebrach, so kann es nicht wundernehmen, daß die maßgebende Bedeutung und der Einfluß der Kirche und ihrer Institutionen in empfindlichem Maße zurücktrat.

Nun kann aber die Menschheit ohne Ideale nicht leben, und in jeder menschlichen Brust waltet unaustilgbar der Drang nach vollkommener geistiger Befriedigung. Da die kirchlichen Ideale diese Befriedigung nicht mehr gewährten, so wandte sie sich anderen Idealen zu. Um diese zu finden, brauchte sie nicht in die Weite zu schweifen — das Schweifen in die Ferne war übrigens damals auch gar nicht leicht. Sie brauchte nur die Augen zu öffnen, um die Denkmäler einer alten vergessenen Kultur zu erblicken, die noch in großer Anzahl erhalten waren: die Denkmäler der Litteratur und Kunst der antiken, klassischen Zeit. Solange die Ideale des Christentums die Geistesarbeit der gebildeten Kreise in intensiver Weise in Anspruch genommen und den Gesichtskreis der mittelalterlichen Menschen ausgefüllt hatten, konnten diese Denkmäler ihre psychologische Wirkung nur in kleinen Kreisen und auch in diesen nur in harmloser Weise ausüben.

Als aber durch die vorhin besprochenen Verhältnisse die Macht der kirchlichen Ideale zu sinken begann, da verband sich mit dieser ersten negativen Erscheinung eine zweite positive, das Wiederaufleben der heidnisch-klassischen Ideale zuerst auf dem Gebiete der Wissenschaft und

Kunst im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus, später auf dem staatlichen in der Zeit des Absolutismus, zuletzt auf dem philosophischen der Weltanschauung und der Lebensführung in der Zeit der Aufklärung.

Diese Entwicklung, die wir nur flüchtig überschauen können, hatte zu Anfang ein sehr harmloses Aussehen. Es gab eine erste Gruppe von Humanisten, welche die Begeisterung für die klassische Kultur mit den aus dem Mittelalter übernommenen Anschauungen und Auffassungen von Kirche und Staat, Religion und Sitte harmonisch zu vereinigen wußten. Nur allzubald nahm sie aber einen gefährlichen Charakter an infolge eines psychologischen Prozesses von sehr einfachem Charakter: die Begeisterung für die Schöpfungen der antik-klassischen Kultur übertrug sich bald auf die Ideale der Kultur selbst, aus welcher diese Schöpfungen hervorgegangen waren, und weckte das Bestreben, diese Ideale nicht durch mechanische Repristinierung, sondern durch eine organische Eingliederung in die neue Kultur an die Stelle der christlichen zu setzen. Dieser psychologische Prozeß aber wurde mannigfach gefördert durch den Verfall des christlichen Lebens und der kirchlichen Wissenschaft, durch persönliche Reibungen zwischen den jüngeren Humanisten und den Vertretern der mittelalterlichen Ideen.

In engem Zusammenhang mit den zwei besprochenen Erscheinungen steht eine dritte, nämlich das Aufkommen neuer Geistesrichtungen, die zur Begründung der Geschichts- und Naturwissenschaft führten, deren experimenteller, induktiver Charakter in einen scharfen Kontrast zu dem wesentlich metaphysischen und deduktiven der christlichen Wissenschaft der Vorzeit trat.

Das Interesse für die Geschichte entsprang der Begeisterung für das antik-klassische Altertum. Das Mittelalter brachte allerdings eine ungeheuer reiche historische Litteratur hervor; aber wahren Wert besitzt diese nur insofern sie alte Quellen für uns ersetzt und durch ihre annalistischen Berichte über zeitgenössische Ereignisse orientiert. Die früheren Jahrhunderte lagen vor den mittelalterlichen Chronisten wie eine eintönige unermeßliche Landschaft, die überall denselben Anblick gewährt, von welcher Himmelsrichtung man sie betrachten mag. Sie berichten über das Gewesene und das Gewordene; es fehlte ihnen aber das Verständnis für das Werden. Daher der Mangel an historischem Sinn, der eine allgemeine Eigenschaft des Mittelalters bis auf wenige Ausnahmen bildet.

Die aufmerksame Betrachtung des klassischen Altertums und seiner Überreste litterarischen und archäologischen Charakters mußte nun von selbst zur Wahrnehmung bedeutender und bedeutsamer Unterschiede zwischen einst und jetzt führen. Damit war die Kritik geboren und mit der Kritik die Wissenschaft der Geschichte. Ihre Väter waren die Humanisten, nicht die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, und jene haben die ersten Angriffe gegen eingebürgerte kirchliche Traditionen gerichtet, die sich infolge des mangelnden historischen Sinnes unter die Zahl der wahren, altehrwürdigen Traditionen der katholischen Kirche eingenistet hatten und dieselbe Autorität wie diese besaßen.

Das Interesse für die Naturwissenschaft, dieses zweite wissenschaftliche Arbeitsfeld, welches das moderne Geistesleben charakterisiert, war die Folge des Zurücktretens des kirchlichen und bald darauf des christlichen und reli-

giösen Gedankens. Wenn keine Religion die metaphysische Grundlage in irgend einer Form entbehren kann, so hat keine Religion mehr als die christliche die Menschheit auf die Erforschung des Metaphysischen gelenkt. In Christus war ja das Metaphysische sichtbar geworden! Daher der metaphysische Charakter der christlichen Wissenschaft in der Vorzeit und darin die Erklärung der Thatsache, daß die gebildete Menschheit jahrhundertelang ihre beste Kraft für die Ergründung des metaphysischen Christusgeheimnisses hingab.

Der Verfall der Scholastik lenkte davon ab und nun trat das zweite große Geheimnis, das Geheimnis der Natur, herausfordernd an die Menschheit heran. Als Ersatz für die abstrusen Grübeleien der letzten Scholastiker, welche die inhaltlich wertlosesten Fragen mit dem ganzen Apparat der Logik und Dialektik behandelten, bot sich ihr die Natur an mit einer Kraft und einem Reichtum der Gestaltungen, die auf den menschlichen Geist überwältigend wirken mußten. Kein Wunder, daß er sich mit gewaltiger Energie dieser Erforschung hingab, und, ständig belohnt durch neue Entdeckungen, ständig angezogen durch neue Geheimnisse, sich von der Natur gänzlich gefangen nehmen ließ. Diese Geistesrichtung und diese wissenschaftliche Naturschwärmerei hat im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht, als man die Naturwissenschaft als das absolute Organ aller Kultur proklamierte und selbst den Versuch machte, der Geschichtswissenschaft ihre Selbständigkeit zu rauben und sie zu einem Teil der Naturwissenschaft zu degradieren.

Wenden wir uns von diesen Kulturgebieten zu dem politisch-nationalen, so sehen wir auch hier Wandlungen

von höchster Tragweite sich vollziehen. Ich vereinige sie zu einer großen Erscheinung: das Hervortreten der nationalen Idee und ihr Sieg über den Universalismus des Mittelalters. Im Mittelalter sehen wir die nationalen Unterschiede, welche in den einzelnen Völkern und Reichen durch den Grad der Vermischung der Germanen mit den Römern und Romanen und durch die Eigenartigkeit der einzelnen germanischen Stämme selbst begründet lagen, sehr wenig hervortreten, bis zum Untergange des eigentlichen mittelalterlichen Kaisertums in den Hohenstaufen und bis zum Aufleben des nationalen Königtums in Philipp dem Schönen von Frankreich. Von da an beginnt nicht bloß, wie bereits ausgeführt wurde, die Schwächung der kirchenpolitischen Machtstellung des Papsttums, sondern auch der kulturell noch viel wichtigere Prozeß der Auflösung der respublica christiana des Mittelalters und die nationale Ausgestaltung der abendländischen Völker, eines nach dem andern, nach Maßgabe ihres Alters und ihrer kulturellen Höhe. Dieser Prozeß begleitet die ganze Geschichte der Neuzeit unter stetiger Zunahme seines bestimmenden Einflusses auf ihre politischen Neugestaltungen und führte in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Aufstellung des Nationalitätenprinzips, das die staatlichen Umwälzungen der jüngsten Vergangenheit in Italien verursacht hat, seine politisch gestaltende und zersetzende Arbeit auch in der Gegenwart fortgesetzt und vielleicht schon der nächsten Zukunft weitere Überraschungen bereiten wird. Unter diesen Umständen mußte auch das abendländische Kaisertum eine andere Bedeutung und einen neuen Inhalt gewinnen. Es ist

kein reiner Zufall, daß die letzte Kaiserkrönung in Rom, diejenige Friedrichs III, in einem Jahre erfolgte, das man, wenn solche Datierungen überhaupt möglich wären, als die letzte Grenze des Mittelalters bezeichnen könnte (1452). Auch für das Kaisertum kann man mit vollem Rechte von einem Säkularisierungsprozeß sprechen, der seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts vollständig abgeschlossen ist. Das zweite Moment bildet seine Nationalisierung, das Verschwinden seiner universellen Bedeutung und die Gleichstellung seines Inhaltes mit dem des Königtums. In dem deutschen Kaisertum ist auch dieser Prozeß wesentlich beschlossen, während das österreichische noch eine gewisse Berührung mit dem mittelalterlichen besitzt.

Nicht bloß die nationale Ausgestaltung und die dadurch hervorgerufenen Gegensätze von Land zu Land, Reich zu Reich bilden übrigens den Inhalt dieser Entwicklung, sondern auch die Sammlung der nationalen Kräfte unter die Allmacht des Staates, die in der Periode des Absolutismus ihren Höhepunkt erreichte und den einzelnen Nationen und Stämmen ein unerträgliches Joch auferlegte, das durch die politischen Revolutionen am Ende des 18. und in der Mitte des 19. Jahrhunderts abgeschüttelt wurde, um durch den Konstitutionalismus und Parlamentarismus ersetzt zu werden. Freilich ist auch der Absolutismus nicht völlig überwunden worden; der Bureaukratismus, der vom grünen Tische aus die vielfältigen Verhältnisse eines großen Reiches nach einer Schablone regelt und auf eine mathematische Einheit zu reduzieren sucht, stellt sich nur zu oft als eine verkappte Fortführung desselben dar.

Der mächtigste Grundfaktor der Neuzeit ging indes

aus den Wandlungen des psychologischen Lebens hervor: der Subjektivismus und Individualismus. Das Streben der Einzelpersönlichkeit, sich über die Massen zu erheben, ist allerdings nicht bloß eine Begleiterscheinung des ganzen Kulturlebens der Menschheit von seinen ersten Anfängen an, sondern geradezu die das Kulturleben selbst begründende Macht. Von dem Individualismus kann aber erst die Rede sein, wenn das Bestreben, sich in seiner persönlichen Eigenart zur Geltung zu bringen, die Gesamtheit der Einzelpersonen erfaßt hat. Auch das Mittelalter wurde von Einzelpersönlichkeiten beherrscht und seine ganze Geschichte ließe sich auf die Impulse zurückführen, die es von einer relativ sehr geringen Zahl von hochentwickelten Einzelpersonen empfing. Doch, abgesehen davon, daß diese Personen ihren Einfluß in erster Linie ihrer Eigenschaft als energische Vertreter bestimmter Ideen verdankten, die Massen des Volkes waren kompakt und ließen sich von der geistlichen und weltlichen Autorität verhältnismäßig leicht lenken und führen. Das ist im Verlaufe der Neuzeit ganz anders geworden und zwar in paralleler Linie mit ihrer ganzen Entwicklung. Heute fühlt sich jeder im Besitz seiner Menschenwürde und seiner individuellen Kraft und besitzt eine feine Empfindung für das, was dieser Würde und Kraft entgegensteht, der ärmste Arbeiter ebensogut wie der reichste Fabrikbesitzer, der jugendliche Musensohn ebensogut wie der Lehrer, zu dessen Füßen er sitzt.

Es ist nun einer der offenkundigsten Beweise der zentralen Bedeutung der Religion für das Kulturleben, daß der Subjektivismus zuerst auf dem religiösen Gebiete

hervorbrach und zwar gleich nach dem ersten Aufschwung der materiellen Kultur im 12. Jahrhundert, in den ersten volkstümlichen Häresien des Waldenser- und Albigensertums. Wenn Luther der einflußreichste Träger des religiösen Subjektivismus wurde, so war es die Folge davon, daß diese psychologische Bewegung allmählich trotz allen Widerstandes der geistlichen und weltlichen Autorität große Massen erfaßt hatte, und daß die politischen Verhältnisse des 16. Jahrhunderts einen neuen Vorstoß derselben mächtig begünstigten. Luthers persönlicher Einfluß fand übrigens seine Grenzen in andersgearteten religiösen Gebilden desselben Geistes bei den übrigen Reformatoren desselben Zeitalters. Schon vorher hatte sich der Individualismus auf den Gebieten des intellektuellen und künstlerischen Lebens Geltung verschafft und den Humanismus sowie die Renaissance als erste Blüte hervorgebracht. Allmählich durchdrang er alle übrigen Gebiete des gesamten Kulturlebens als eine Quelle mächtiger Kraftentfaltung, die alle sozialen Institutionen des Mittelalters zersprengte und den Panzer zerschlug, in dem der mittelalterliche Mensch jahrhundertelang gesteckt hatte. Nun ist aber der Individualismus eine wesentlich zentrifugale Kraft, deren notwendige Folgen die Zersplitterung und Atomisierung der Gesellschaft sein mußte. Als Gegengewicht mußte daher früher oder später ein neuer Sozialismus entstehen, wie wir ihn thatsächlich als die jüngste Etappe der Gesellschaftsentwicklung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehen sahen. Individualismus und Sozialismus der Gegenwart schließen sich aber nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig, wenn man von extremen Einzel-

erscheinungen absieht. Im Mittelalter lag die Kraft der Vereinigungen in ihren Grundsätzen, die unangetastet, undiskutierbar, unveränderlich und unverändert, von allen Mitgliedern der Innungen in gleicher Weise verwirklicht werden sollten und verwirklicht wurden. Hier konnte freilich der Individualismus sich nicht entfalten; es kam weniger auf die Zahl und den Wert der Einzelmitglieder an als auf die Festigkeit und Leistungsfähigkeit der Organisation selbst. Durch diese strenge Unterordnung des Einzelnen unter gemeinsame Prinzipien erzielte aber das Mittelalter Meisterwerke auf allen Gebieten des Kulturlebens, die noch heute unser Staunen erregen. Hier scheint mir übrigens die Erklärung dafür zu liegen, weshalb das Mittelalter, das als kulturelle Macht nicht plötzlich aufhörte, sondern bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nachwirkte, Stile hervorbrachte, während das 19. Jahrhundert keinen Stil in keiner Kunst geschaffen hat. Es konnte keinen schaffen; Stil ist eben nicht das Werk der Einzelpersönlichkeit, sondern einer in sich geschlossenen, innerlich ungeteilten Gesamtheit.

Den heutigen sozialen Gebilden müssen allerdings auch Grundsätze vorleuchten; wie könnten sie anders einheitlich wirken? Aber schon die Grundsätze sind bei manchen sehr verschwommen; sie lassen verschiedene Deutungen zu und legitimieren oft die entgegengesetztesten Richtungen. Selbst dort aber, wo die Grundsätze wirklich, nicht bloß dem Worte nach, einheitlich sind, erheben die einzelnen Mitglieder den Anspruch darauf, die Grundsätze in persönlich abweichender Weise aufzufassen und nach dieser Auffassung ihre Arbeit im Dienste des Ver-

eines zu gestalten. Überall endlich, auch dort, wo wesentlich verschiedene Auffassungen der Grundsätze ausgeschlossen sind, besteht die Forderung, daß jeder Einzelne die Grundsätze selbst zu seinem persönlichen Eigentum mache, womit das Eintreten der mannigfaltigsten Arten der Verbindung zwischen Person und Prinzip von selbst gegeben ist. Der spezifische Charakter des modernen Sozialismus in der weitesten Bedeutung des Wortes und als Lebensform aufgefaßt besteht somit in der Verbindung der Zentralisation mit der größtmöglichen Freiheit der Einzelpersönlichkeit zu dem Zwecke, jedem einzelnen Gliede die Hilfsmittel in die Hand zu geben, welche es dazu befähigen, den gesteigerten Anforderungen, welche die heutige Kulturarbeit an dasselbe stellt, gerecht zu werden. In diesem Sinne ist der heutige Sozialismus nicht eine vereinzelte Erscheinung innerhalb der Fabrikstädte und der Industriebezirke, sondern umfaßt alle Arbeiter, auch die Arbeiter auf geistigem Gebiete, und hat bereits zur internationalen Vereinigung von gelehrten Gesellschaften geführt, zur Inangriffnahme wissenschaftlicher Forschungen, die von jeder einzelnen dieser Gesellschaften, geschweige denn von Einzelpersönlichkeiten, nicht bewältigt werden könnten.

Mit dieser Skizze der Grundfaktoren der Neuzeit haben wir uns den Weg zur Beantwortung der Frage gebahnt, welches die kirchlichen Haupterscheinungen waren, wodurch die Neuzeit im Gegensatze zum Mittelalter ihr charakteristisches Gepräge gewann. Diese Antwort kann nur im Rahmen einer zusammenhängenden Betrachtung der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit gewonnen werden.

Vierter Abschnitt.

Die Entwicklung der modernen Zeit und ihre kirchlichen Folgen.

1. Das Zeitalter der Renaissance und der Vorreformatoren.

Vom kirchenhistorischen Gesichtspunkte läßt sich die Neuzeit in drei Perioden einteilen, die sich deutlich von einander abheben. Wenn nun der Beginn einer neuen kirchlichen Entwicklungsphase dort anzusetzen ist, wo entweder große Thatsachen oder wenigstens neue Ideen und Bestrebungen von grundlegender Bedeutung der konkreten kirchlichen Wirksamkeit neue Aufgaben stellen und neue Richtungen anweisen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Beginn der ersten Periode und somit der Beginn der Neuzeit überhaupt auch vom kirchenhistorischen Standpunkte in die Zeit fällt, in welcher die Grundfaktoren, die wir im vorigen Abschnitte kennen gelernt haben, einen bestimmenden Einfluß auf das kirchliche Leben auszuüben begannen. Dieser Einfluß ist aber wenigstens seit der Mitte des 15. Jahrhunders so lebendig und so mächtig, daß das Zeitalter des Humanismus und der Renaissance folgerichtig als der Beginn der ersten Periode der neuzeitlichen Entwicklung der abendländischen Völker auch auf kirchlichem Gebiet betrachtet werden muß.

Das hervorragende Interesse an den Denkmälern der antik-klassischen Litteratur und Kunst, das zuerst in Italien und im Verlaufe eines halben Jahrhunderts in allen übrigen Ländern eine Reihe von Persönlichkeiten ergriff und sie veranlaßte, diese Denkmäler zum Gegenstand ihrer geistigen Arbeit zu machen, aus der eine große Menge neuer Litteratur- und Kunstdenkmäler hervorging, liegt nun allerdings nicht auf spezifisch kirchlichem Boden. Diese neue Geistesrichtung war vielmehr eine allgemein kulturelle Erscheinung, die nach allen Seiten hin über das kirchliche Gebiet hinausragt. Abgesehen jedoch von ihrem ursächlichen Zusammenhang mit den kirchlichen Verhältnissen des 14. Jahrhunderts, der bereits oben aufgewiesen wurde, besitzt der Humanismus auch für das kirchliche Leben eine eminente Bedeutung, weil die ersten Vertreter der humanistischen Bestrebungen und ihre mächtigsten Förderer kirchliche Persönlichkeiten waren, deren Denken und Wirken dadurch wesentlich beeinflußt und in andere Bahnen gelenkt wurde, was naturgemäß eine Verschiebung des Schwerpunktes der kirchlichen Hauptwirksamkeit zur Folge hatte, und weil diese neuen geistigen Bewegungen zum Ausbruch des kirchlichen Sturmes im 16. Jahrhundert sehr wirksam beitrugen, hauptsächlich durch den bereits erwähnten psychologischen Prozeß, der vom sog. älteren zum sog. jüngeren Humanismus führte, und durch die unerquicklichen Reibungen zwischen den Humanisten und den Anhängern der Scholastik. Beiderseits wurde hiebei gefehlt. Die „jüngsten“ Humanisten stellten sich in Gegensatz zur Kirche, weil sie dieselbe mit ihrer mittelalterlichen Erscheinung identifizierten; die

Scholastiker hielten krampfhaft fest an dieser mittelalterlichen Erscheinung, weil sie dieselbe mit dem Wesen der Kirche verwechselten!

So verschieden nun die Stellungnahme der einzelnen Humanisten war, das Wesen des Humanismus offenbart sich ohne Zweifel am prägnantesten in dem Versuch, die geistige Kultur auf neue Ideale aufzubauen und sie zu verweltlichen im Gegensatze zu dem wesentlich kirchlichen Charakter ihrer mittelalterlichen Verwirklichung. Freilich ist ihm diese Verweltlichung auf den höchsten Gebieten der philosophischen Weltbetrachtung und Welterklärung am wenigsten gelungen. Seine philosophische Arbeit beschränkte sich auf die Bekämpfung kirchlicher Gedanken, die noch dazu selten in systematisch-wissenschaftlicher Weise geführt wurde. Eine neue Philosophie hat er nicht begründet; der Abfall von der christlichen Weltanschauung sollte sich erst später ereignen, als die Alleinberechtigung der katholischen Kirche aufgehört hatte: ein Beweis für die Kraft und den Wert einer einheitlichen kirchlichen Organisation. Mehr als von den metaphysischen Gedanken des Christentums emanzipierten sich die Humanisten von den Forderungen der christlichen Moral. Das Zeitalter des Humanismus ist auch das Zeitalter des Egoismus und eines neuen Autonomismus. Wenn das Leben der einzelnen Humanisten auf die Hochhaltung der standesmäßigen Keuschheit und der Heiligkeit der Ehe geprüft wird, sind wenig sittliche Charaktere unter ihnen zu finden. Die Unsittlichkeit wurde aber nicht bloß geübt, sondern offen dargestellt und mit einer schauderhaften Lüsternheit gepriesen. Unter diesen Aposteln der Unsitt-

lichkeit befanden sich leider auch manche, die dem geistlichen Stande angehörten! Bei der Praxis, die Kirche als Versorgungsanstalt zu betrachten, die ihr Leute ohne Beruf zuführte, konnte das nicht ausbleiben.

Die Befreiung der Persönlichkeit war leider nur zu oft verbunden mit der Entfesselung der niedrigsten Leidenschaften. An dem Maßstabe der Sittlichkeit gemessen, stellen sich viele Humanisten als erbärmliche Figuren dar, deren ganzes Leben und Trachten keinem höheren Ideale diente. Grenzenloser Stolz wechselt ab mit der gemeinsten Sklavengesinnung und der lächerlichsten Ruhmsucht. Dazu gesellte sich eine Verrohung der Sitten, die selbst vor dem Morde nicht zurückschreckte.

Wahre, innere Religiosität konnte bei einem solchen Treiben nicht gedeihen. Hier liegt die dunkelste Schattenseite des Humanismus: an die Stelle des Glaubens trat der Aberglaube, der Indifferentismus und Fatalismus. Jeder Art von Superstition und Zauberei erwiesen sich humanistische Kreise zugänglich. Die Sucht nach dem Geheimnisvollen erhielt neue Nahrung durch das Studium des Altertums und offenbarte sich in einer Reihe von Veranstaltungen, die bis zur Restauration des Götterkultus führten. Letztere ist freilich nicht ernst zu nehmen; sie zeigt aber, bis zu welchem Grade die religiöse Frivolität steigen konnte. Von größerer Wirksamkeit war der aus derselben Quelle stammende Hohn und Spott, dessen Zielscheibe die Kirche war. Kein Wunder, daß unter solchen Verhältnissen die kirchliche Arbeitskraft und Arbeitslust in vielen geistlichen Kreisen geschwächt wurde. Weltlicher Sinn und sinnliche Genußsucht zogen in viele Ge-

müter ein, die von heiligem Eifer und ernster Bußgesinnung hätten erfüllt sein und bleiben sollen. Die Gefahr wurde besonders groß, als die Vertreter des Papsttums sich selbst von dem weltlichen Geiste des Humanismus einnehmen ließen. Die Kirche hat wahrlich von ihrer unzerstörbaren Kraft keinen glänzenderen Beweis geliefert, als dadurch, daß sie aus dieser Krise hervorging, die zu den schwierigsten gehört, die sie je durchgemacht hat. Es erscheint begreiflich, daß die Kirche von den Germanen nicht besiegt wurde; denn sie trat ihnen gegenüber, ausgerüstet mit einer energischen Glaubenskraft, getragen von dem Bewußtsein ihrer erhabenen Kultur- und Heilsmission, aber auch im Besitze einer höheren geistigen Kultur. Diese höhere menschliche Kulturmacht stand aber jetzt auf seiten der Humanisten; sie drang in die Christenheit ein, als deren religiöse Kraft durch den Verfall der mittelalterlichen Kultur geschwächt war; in ihren Dienst stellten sich sogar die höchsten kirchlichen Würdenträger. Sie hatte einen mächtigen Bundesgenossen in den Naturtrieben, welche die antike Kultur beherrscht hatten und durch deren Wiederbelebung neu gestärkt wurden.

Nach den gewöhnlichen Gesetzen der Kulturentwicklung gehörte der Sieg der neuen Kultur; die Kirche aber hätte, von den einen verlassen, von den andern mit Hohn und Spott überhäuft, der Siegerin das Feld räumen müssen. Daß diese Katastrophe nicht eintrat, kann nur durch die göttliche Kraft, die sich in der Kirche bewährte, erklärt werden. Das Verhältnis der Kirche als Trägerin der christlichen Religion zu den gebildeten Kreisen wurde aber empfindlich geschädigt, und diese Schädigung wiegt schwerer

in der Wagschale wahrer Kulturthätigkeit als die litterarischen und wissenschaftlichen Schöpfungen des Humanismus, so wertvoll diese zum Teil an sich, zum Teil als Begründung späterer geistiger Kulturerrungenschaften erscheinen; weil sie auf einem Gebiete lagen, das an Bedeutung für das wahre Wohl der Menschheit weit unter dem religiös-kirchlichen steht.

Das Zeitalter der Renaissance schuf aber noch eine zweite Serie von Monumenten, die sich in ihrer Gesamtheit noch glänzender darstellen als seine humanistischen Leistungen im engeren Sinne des Wortes. Parallel mit der Begeisterung für die antik-klassische Litteratur ging die Bewunderung der klassischen Kunstdenkmäler einher, nahm das ästhetische Gefühl gefangen und führte zu Kunstschöpfungen, die bis jetzt unübertroffen dastehen. Die allgemeinen Ursachen, die diese Erneuerung des Kunstsinnes hervorriefen, sind in denselben Grundfaktoren zu suchen, die wir im vorigen Abschnitte beschrieben haben; denn der Zusammenhang des ganzen Kulturlebens forderte auch auf dem Gebiete der künstlerisch schaffenden Thätigkeit die Entfaltung eines neuen Geistes. Um nun die Bedeutung der neuen Kunst für das religiöse Leben zu bestimmen, müssen wir von ihren charakteristischen Momenten ausgehen; diese sind aber der Realismus, der Individualismus und die Tendenz nach Verweltlichung.

Die Natur ist ohne Zweifel das große, unendlich reiche Vorbild, das nicht bloß die künstlerische Kraft des Menschen immerdar anregt, sondern ihr auch einen großen Teil ihres Inhaltes gibt. In dieser wesentlichen Be-

ziehung der Kunst zur Natur liegt aber auch eine große Gefahr. Die Beobachtung und Nachahmung der Natur wurde die Quelle wie der unübertrefflichen Schönheit der antiken Kunst so auch ihrer relativen Armut an geistigem und sittlichem Inhalt. War die Gedankenkraft des antiken Menschen durch die Natur in Fesseln geschlagen worden, so daß sie sich nicht erheben konnte über die Erscheinungen der Natur zu ihrem Urheber, sondern die Gottheit mit der Natur in irgend einer Weise identifizierte, so übte auch die Formenschönheit der Natur auf den antiken Künstler eine faszinierende Gewalt aus, so daß ihm die Wiedergabe schöner Formen als sein Hauptziel erscheinen mußte. Im Gegensatze dazu mußte das Christentum, seinem innersten Wesen nach, die Hauptaufgabe der Kunst als die Versinnlichung des Gedankens bestimmen, gleichwie es den Begriff der Natur selbst als der Verkörperung der Gedanken des Schöpfers richtiggestellt hatte. Der Gedanke läßt sich aber nicht in seinem idealen Sein darstellen, sondern nur durch Symbole, wie sie die Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt in Hülle und Fülle bietet. Die erste christliche Kunst mußte daher wesentlich symbolisch werden und diesen vorwiegend symbolischen und idealen Charakter bewahrte sie während des ganzen Mittelalters, aus ihm die Fähigkeit schöpfend, die Geheimnisse des Glaubens trotz aller Mängel der Technik ergreifend darzustellen.

Indem die Kunst der Renaissance auf die Antike zurückging, wurde sie durch diese mit Macht auf die Beobachtung der Natur hingewiesen und zum Realismus gedrängt im Gegensatz zum Symbolismus des Mittelalters. Das Interesse an der bunten Mannigfaltigkeit

der Naturerscheinungen als solcher ließ die alten Symbole der Vorzeit in den Hintergrund treten. Die menschlichen Gestalten wurden von dem obligatorischen Goldgrund losgelöst und mitten in die Natur selbst hineingestellt, deren Formen den Hintergrund der neuen Gemälde füllten. Sie verlieren ihre Bedeutung als unmittelbare Verkörperung von Ideen, erhalten Leben und Bewegung und werden „humanisiert".

Der zweite Charakter der Renaissancekunst, der Individualismus, war die Folge der Befreiung des Künstlers von dem Zwange der Schulregeln, welche ihn im Mittelalter beherrschten und den schematischen Zug, der allen seinen Kunstschöpfungen gemeinsam war, bedingt hatten. Die neuen Kunstgebilde gewinnen einen persönlichen Charakter, der ihnen durch die Stimmung und Empfindung des einzelnen Künstlers aufgeprägt wird. Im vollkommensten Maße gelang das allerdings nur den allergrößten unter den großen Künstlern, welche das Zeitalter der Renaissance in ungeahnter Fülle hervorbrachte; doch brach sich der Individualismus auch Bahn bei denjenigen, die in die Fußstapfen jener Koryphäen traten und die Bildung von bestimmten Schulen veranlaßten. Den Charakter der Verweltlichung gewann die neue Kunst nicht in so rascher Zeit wie die beiden übrigen. Die Verweltlichung lag aber in ihrem Prinzip und hat sich in den folgenden Jahrhunderten klar ausgewirkt. Das lehrt mit größter Deutlichkeit der Rundgang durch irgend eine wohlgeordnete Gemäldegalerie. Hier treten uns zuerst die byzantinischen, romanischen und gotischen Heiligengestalten auf Goldgrund entgegen, starr, unbeweglich und unpersönlich, wie

aus einer unveränderlichen Welt in die Welt der Beweglichkeit und Veränderlichkeit hineinschauend, mehr Lehren verkündigend als Leben darstellend, aber nicht ohne Wirkung auf den Betrachter, da sie ihn eindringlich an die große Aufgabe der Vollendung, die dem menschlichen Leben seinen höchsten Wert gibt, erinnern. Dann kommen die Schöpfungen der Renaissance an die Reihe, in denen der religiöse Vorwurf und Ausdruck noch stark vorwiegt. Von den Bildern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an tritt aber der Realismus immer mehr in den Vordergrund mit seiner Vorliebe für die Landschafts- und Tiermalerei sowie den Darstellungen aus dem alltäglichen Menschenleben, bis er selbst ersetzt wird durch den Naturalismus der jüngsten Zeit, der sich bis zur Wiedergabe des Häßlichen um des Häßlichen willen verirrt hat.

Nun wäre es total verfehlt, wenn man die Vorzüge der neuen Kunst gegenüber der mittelalterlichen verkennen würde. Durch ihren Realismus wurden die biblischen Personen und die kirchlichen Heiligen, die nunmehr aus den unnahbaren Höhen spekulativer Abstraktion in die Realität des Lebens eintraten, dem Verständnisse und der psychologischen Empfindung des Volkes näher gebracht. Der Individualismus aber ermöglichte es sowohl dem Nationalgeist als den persönlichen Neigungen zur Geltung zu kommen und schuf eine unmittelbare Verbindung zwischen den Kunstwerken und der Einzelpersönlichkeit. Die *Hauptfrage* ist aber, ob mit der neuen Kunst eine Kraft gewonnen war, welche die kirchliche Reform, nach der sich alles sehnte, unterstützen und begünstigen konnte, oder ob nicht vielmehr das *erste Auftreten* derselben den

kirchlich-religiösen Sinn schwächen mußte. Daß letzteres der Fall war, zeigt sich vor allem in der Architektur. Die Elemente derselben waren die klassischen, und da jede Architektur einen ihren Formen entsprechenden Geist in sich trägt, so mußte auch bei den Kirchenbauten der Renaissance der klassische Geist der Erdenhaftigkeit und der selbstgefälligen Humanität zum Ausdrucke kommen. Im Gegensatze zu den gotischen Domen entbehrten sie jeder symbolischen Bedeutung und Kraft und fesselten sie den Geist des Kirchenbesuchers an ihre wohlgefälligen Formen als solche, statt ihn auf das Himmlische hinzulenken.

Allerdings standen nun diese neuen Baudenkmäler im Dienste der Kirche und gaben die wesentlichen Formen des Gotteshauses der Vergangenheit wieder, so daß ein absoluter Gegensatz zwischen der Idee der Kirche und ihrer Versinnlichung ausgeschlossen blieb. Aus dem Mittelalter ist aber dieser neue Ausdruck nicht hervorgegangen; er trat vielmehr in einen wahren Gegensatz zu demselben. Von einem relativen Gegensatze zum traditionellen Kirchentum können auch die Plastik und die Malerei der Renaissance nicht freigesprochen werden, so große Bewunderung sie verdienen. Denn die Natur kann leicht zur Feindin des religiösen Geistes werden; die Natur war aber die Muse und die Führerin der neuen Kunst. Die neuen Heiligengestalten mochten sich dem Volke in einer noch so schönen, herrlichen, verklärten Menschlichkeit zeigen; das rein Menschliche ihrer Erscheinung mußte ihre Bedeutung als Anreger und Wecker religiöser Gefühle empfindlich abschwächen, gleichwie der Subjektivismus des Künstlers ihnen die religiöse Weihe nahm, welche die Typen der

Tradition geheiligt hatten. Wer die Christus-, Madonnen- und Heiligenbilder des letzten Malers des Mittelalters, des Fra Angelico, mit denen von Rafael sinnig vergleicht, wird lebhaft nachempfinden, was den Zeitgenossen des letzteren in der religiösen Kunst an Kraft und Innigkeit verloren ging! Dazu kam noch die Ausbildung einer rein profanen Kunst, losgelöst von jeder Beziehung zur Religion und zum überweltlichen Zwecke der Menschheit!

Die neuen Geistesrichtungen, die Litteratur und die Kunst der Renaissance waren somit von einem Geiste erfüllt, der von Anfang an in einem gewissen Gegensatz stand zu dem Geiste, der bis zu jenem Augenblicke die abendländischen Völker beherrscht hatte. Die Renaissance bezeichnet in Wahrheit den Anbruch einer neuen Zeit.

Der Charakter dieses Zeitalters wurde durch eine zweite große Erscheinung bestimmt, die spezifisch kirchlich ist; denn sie hatte zum Inhalte die Reformbestrebungen. Die großen Reformkonzilien der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hatten nicht bloß keinen Erfolg; sie erschwerten sogar die Lösung der Aufgabe, indem sie die Bildung einer Konzils- und einer päpstlichen Partei veranlaßten, an deren Gegensatz das Konzil von Basel elendiglich zu Grunde ging. Dieser Mißerfolg ließ jedoch die Notwendigkeit einer Besserung der kirchlichen Zustände nur noch stärker hervortreten; der Ruf nach der „Reform an Haupt und Gliedern" ertönte immer greller und drang in immer weitere Kreise.

Die Pflicht der Päpste, als der Träger der höchsten kirchlichen Autorität und der gottbestellten Wächter über ihre Geschicke, war es vor allem, diese schwere Aufgabe

zu lösen. Faßt man aber die Gesamtthätigkeit der Renaissancepäpste ins Auge, so kann nicht geleugnet werden, daß sie dieselbe nicht gelöst haben, wenn auch wenigstens einige unter ihnen es an Versuchen in dieser Richtung nicht fehlen ließen. Um diese auf den ersten Blick höchst auffälligen Thatsachen gerecht zu würdigen, müssen die Ursachen erwogen werden, die sie erklären. In der That haben verschiedenartige Ursachen zu diesem bedauernswerten Resultat zusammengewirkt, und zwar zunächst die politische Weltlage, die zu jeder Zeit einen großen, bald fördernden, bald hemmenden Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, die Richtung und die Resultate der kirchlichen Arbeit ausgeübt hat. Nun war die Weltlage des 15. Jahrhunderts durch ein dreifaches Moment bestimmt, durch das Auseinanderfallen der respublica christiana des Mittelalters und die wachsende Schwächung der kaiserlichen Macht, durch die Einführung des römischen Rechts und die Ausbildung des königlichen Absolutismus, endlich durch die Türkennot. Es ist aber leicht einzusehen, daß diese drei Momente für die Durchführung der kirchlichen Reform äußerst ungünstig waren. Sie konnte damals der Mitwirkung des Kaisertums nicht entbehren; dieses war aber seiner idealen Bestimmung als Schutzmacht der Kirche entfremdet und hatte seine reale Macht an die Fürsten und freien Städte eingebüßt, die kein Interesse an der Besserung der kirchlichen Zustände an den Tag legten. Mit der durch Ludwig den Bayern und Karl IV begünstigten Einführung des römischen Rechtes traten unchristliche Rechtsanschauungen an die Stelle der von kirchlichen Grundsätzen ganz durchdrungenen alten

germanischen Rechtssatzungen und erwiesen sich für den ganzen sozialpolitischen Bau der abendländischen Gesellschaft als eine auflösende Kraft. Dazu kam die Türkennot.

Nach dem Fall des christlichen Vollwerkes im Orient schickte sich der Islam an, einen zweiten Eroberungszug nach dem Herzen Europas anzutreten, diesmal von Osten her, während der erste von Westen ausgegangen war und nach Spaniens Eroberung Gallien bedroht hatte. Jetzt waren die slavischen, ungarischen und deutschen Länder in höchster Gefahr; jetzt fand sich aber kein neuer Karl Martell, der die Türken aufs Haupt geschlagen hätte; vielmehr offenbarte sich die ganze Schwäche Westeuropas dem Ansturm gegenüber, der sich ein ganzes Jahrhundert hindurch stetig wiederholte.

Hier setzten nun die Päpste ihre volle Kraft ein. Mit scharfem Blicke erkannten und verfolgten sie die wachsende Gefahr. Ohne Unterlaß ermahnten sie die christlichen Fürsten zum Frieden untereinander und zum Kampfe gegen den gemeinsamen Feind der christlichen Kultur. Mehrere unter ihnen haben den Krieg, den sie als einen neuen Kreuzzug auffaßten, auch praktisch auszuführen gesucht. Beides aber, die Notwendigkeit, die Fürsten des Abendlandes immer wieder zum Kampfe aufzurufen, und der Anteil an dem Kampfe selbst mußte die Thätigkeit der Päpste in hohem Maße in Anspruch nehmen und ihre Aufmerksamkeit von den Aufgaben der kirchlichen Reform ablenken.

Eine weitere, innerlich motivierte Ablenkung bildete die Sorge der Päpste um die Befestigung ihrer geistlichen und weltlichen Macht. Die Sorge um die geist-

liche war geboten durch die antipäpstlichen Bestrebungen der Reformkonzilien und der kirchlichen Kreise, die hinter ihnen standen. Beide Gegner ließen sich dabei durch die konkreten Verhältnisse allzusehr beherrschen. Die Reformkonzilien glaubten die Gesundung der kirchlichen Zustände durch kirchenrechtliche Bestimmungen erreichen zu können, statt das Wort zu beherzigen, daß der Geist es ist, der lebendig macht; allerdings war es auch viel leichter, kirchenrechtliche Paragraphen aufzustellen als den einzelnen Gliedern der Kirche den wahren Geist des Christentums einzuflößen. Da nun jene ihre Spitze vorwiegend gegen die Päpste und ihr unmittelbares Eingreifen in die Einzelstaaten richteten, so mußten sie naturgemäß den Widerstand der Päpste hervorrufen, die bestrebt waren, an der konkreten Verwirklichung ihrer kirchlichen Macht, wie sie dieselbe von ihren Vorfahren ererbt hatten, energisch festzuhalten. Dabei gingen sie von der Voraussetzung aus, die wir in der Gegenwart als verfehlt erkennen, daß die Aufrechterhaltung jener konkreten Machtbefugnisse für den wesentlichen Inhalt des Primates notwendig sei.

In ebenso schwierigen Verhältnissen befanden sich die Päpste in Bezug auf ihre weltliche Macht, teils wegen des Zustandes des Kirchenstaates, dessen Neuorganisation nach der Zerrüttung während des avignonischen Exils noch zu vollenden war, teils infolge der politischen Wirren Italiens überhaupt, auf die ich nicht näher eingehen will, teils endlich wegen der kriegerischen Verwicklungen mit Nachbarn des Kirchenstaates, besonders unter Sixtus IV und Alexander VI, den Hauptvertretern des Nepotismus und der selbstsüchtigen Familienpolitik.

Wenn unter solchen Umständen dem einzelnen Papst noch Zeit übrig blieb, um die Kirchenreform zu betreiben, so stellte sich noch eine weitere Ablenkungsursache von diesem Gebiete ein durch die Begeisterung für die Ideale der Renaissance, und diese mußte sich als die wirksamste erweisen, wie sich aus dem Gesagten über das Verhältnis des Geistes der Renaissance zu dem traditionell kirchlichen klar ergibt. Als Beförderer von Kunst und Wissenschaft stehen die meisten Päpste jener Zeit groß da, und diese Seite ihrer Thätigkeit entbehrt sicher einer positiv kirchlichen Bedeutung nicht. Wenn je, so haben diese Päpste den Beweis dafür erbracht, daß die Kirche keine Feindin der Zivilisation, der intellektuellen und ästhetischen Bestrebungen der Menschheit ist, und eine Geschichtsauffassung, die für das Humanitätsideal schwärmt und das Hauptgewicht auf die Errungenschaften der Kultur legt, hat alle Ursache, die Päpste der Renaissance als die Wohlthäter der Menschheit zu preisen. Uns entschädigt aber das alles nicht für den Mangel religiöser Begeisterung und intensiv kirchlichen Sinnes, der diesen Päpsten anhaftet. Die erste, die Hauptaufgabe des Papsttums, ist religiös-kirchlich und das Hauptbedürfnis der Menschheit die Erlösung vom sittlichen Übel, von dem weder Kunst noch Wissenschaft direkt befreit, namentlich aber Kunst und Litteratur der Renaissance nicht befreien konnten. Das Volk, dieses wahre Kind Gottes, mit seinen religiösen und sittlichen Nöten, verschwand aus den Augen dieser Päpste, und das bedeutet einen Schatten, den der Historiker nicht in Lichtstrahlen umwandeln darf, ohne seine heiligste Pflicht zu verletzen.

Eine letzte Ursache für das Ausbleiben eines wahren Erfolges in kirchlich-religiöser Beziehung erblicke ich endlich in dem Mangel an einheitlichen und energischen Reformbestrebungen bei den übrigen Gliedern der Hierarchie, beim Welt- und Ordensklerus und innerhalb der breiteren Volkskreise selbst. Bei der Erkrankung eines Gesamtorganismus sind die Hauptorgane nicht imstande, alle Krankheitsstoffe auszuscheiden und die Gesundung allein herbeizuführen; alle Organe müssen mithelfen, die ganze Lebenskraft muß eingesetzt werden. Das gilt noch viel mehr von einem so komplizierten moralischen Organismus, wie ihn die katholische Kirche darstellt. Selbst wenn die Päpste ihre volle Kraft für die Reform eingesetzt hätten, der volle Erfolg war an die Mitwirkung aller übrigen Glieder der Kirche gebunden. Wie stand es nun mit dieser Mitarbeiterschaft?

Das Kardinalskollegium war dazu in erster Linie berufen. Es huldigte jedoch in seiner überwiegenden Mehrheit den geschilderten Richtungen der Päpste selbst, die ja aus seiner Mitte hervorgingen und von ihm gewählt wurden. Ja, es weigerte sich wiederholt, die Reform in seinem eigenen Schoße durchzuführen. Bei dem Ordens- und Weltklerus dauerten die Zustände an, die in der Verfallsperiode des Mittelalters eintraten. Besonders auffallend ist das Ausbleiben klösterlicher Neubildungen, die sich die Bekämpfung der neuheidnischen und unsittlichen Elemente der Renaissance zur Aufgabe gestellt hätten. Die alten Orden standen dem neuen Geiste meistens ohne Verständnis gegenüber oder es fehlte ihnen an Kraft und Energie, die ungünstigen Einflüsse desselben zu neu-

tralisieren. Die einzige neue Ordensbildung, deren erste Entfaltung in diese Zeit fällt, die der Minimiten, entsprang nicht einer derartigen Initiative, sondern war auf derselben Grundidee aufgebaut, wie die Orden des 13. Jahrhunderts. Ohne es zu beabsichtigen, übte der Stifter durch die Bezeichnung derselben eine herbe Kritik an seinem Zeitalter; es erschien nur noch fähig, die ärmsten (minimi) unter den Söhnen des hl. Franziskus ins Leben zu rufen! Das Volk endlich konnte sich naturgemäß nicht selbst reformieren; es war den Einflüssen ausgeliefert, die von den oberen Schichten der Gesellschaft ausgingen. Diese Einflüsse waren aber überwiegend ungünstig, sowohl die Einwirkungen des Humanismus als besonders der Mangel an einer ernsthaften und energischen Vertretung der religiös-kirchlichen Gedanken durch die Organe der Kirche selbst. Dadurch wurde die religiöse Resistenzkraft des Volkes herabgestimmt, obgleich die Anhänglichkeit an den katholischen Glauben sich noch ungeschwächt erhielt.

Mit der Buchdruckerkunst wurde ein neues Mittel zur Pflege und Hebung des religiösen Sinnes gewonnen und das Volk griff mit beiden Händen danach; stand doch die neue Erfindung geraume Zeit im Dienste der religiös-kirchlichen Interessen. Jetzt verbreiteten sich die religiösen Belehrungs- und Erbauungsbücher, die früher handschriftlich hergestellt werden mußten, Plenarien, Meßbücher, Horarien, Katechismen, Armenbibeln in vielen Hunderten von Druckexemplaren. Dazu kamen Drucke der Bibel in den Nationalsprachen, namentlich in der deutschen, in welcher etwa zwanzig vor dem Jahre 1517

nachgewiesen sind. Hier machte sich aber von Anfang an eine antikirchliche Tendenz geltend. Der Umstand, daß diese deutschen Bibeldrucke nur aus den freien Städten Augsburg, Nürnberg und Straßburg stammen, ist bezeichnend und beweist, daß in dem freien Bürgertum Deutschlands eine religiöse Stimmung sich ausbildete, die den kirchlichen Sturm vorbereitete und sich schon damals in einer Reihe religiös-sozialer Bewegungen Luft machte, die von den Waldensern, Hussiten und anderen sektierenden Kreisen kräftig geschürt wurden.

Bei dem Zusammenwirken dieser verschiedenen Ursachen kann es nicht wundernehmen, daß eine große, einheitliche kirchliche Aktion, die von den Päpsten ins Leben gerufen und von der Hierarchie bis in die letzten Volksschichten hineingetragen worden wäre, nicht zustandekam.

Als die eigentlichen Träger des Reformgedankens treten uns nur vereinzelte kirchliche Personen entgegen, die sich die Lösung der großen Frage zur Lebensaufgabe stellten, der sie vielfach mit ungeheueren Anstrengungen dienten, aus eigener Initiative und aus innerem Drange das zu ersetzen suchend, was sie bei den führenden Organen der Kirche nicht fanden.

Die protestantische Geschichtsschreibung, beseelt von dem Wunsche, Männer für sich zu besitzen, die durch ihre hohen Gesinnungen, innerliche Lebensrichtung und edlen religiösen Bestrebungen weit über den Trägern der kirchlichen Autorität stehen, hat den Versuch gemacht, alle diese Persönlichkeiten zu Vorläufern Luthers zu stempeln. In Wahrheit spalteten sie sich aber in zwei Lager. Die einen wollten die kirchliche Reform unter Wahrung des

Wesens der kirchlichen Organisation und unter Festhalten an dem kirchlichen Dogma. Sie wollten den gewaltigen Baum, unter dem die Völker des Mittelalters gelebt und der herrliche Früchte christlicher Kultur hervorgebracht hatte, nicht mit frevelnder Hand umhauen, sondern ihn von den Auswüchsen säubern, die sich an seinen edlen Ästen und Zweigen angesetzt hatten. Sie sprachen sich mitunter heftig gegen die herrschenden Mißbräuche, die persönlichen Fehler der kirchlichen Würdenträger aus, griffen aber das Wesen der Kirche, ihrer Institutionen und ihrer Lehren nicht an. Sie wollten mit einem Worte die Reform mit der Kirche. Diese Persönlichkeiten standen also auf katholischem Boden und gehören nicht in den Ahnensaal des Protestantismus. Die berühmteste unter ihnen ist der Dominikaner Savonarola, eine jener heißblütigen südländischen Naturen, die uns rätselhaft erscheinen, ein Mann, dessen größtes Unglück es war, ein Zeitgenosse des Papstes Alexander VI zu sein, der in einer anderen Zeit und unter anderen Umständen eine Leuchte der Kirche geworden wäre. Dazu befähigte ihn sein tief religiöser Ernst, seine außerordentliche Begabung und sein energischer Wille. Er wurde allerdings nicht bloß das Opfer seiner Zeit; er war auch das Opfer seiner einseitigen und eigentümlichen Auffassung des religiösen Lebens, seines Hanges zur politischen Herrschaft, seines Vertrauens auf die Volksgunst. Katholisch war er aber trotz seines persönlichen Gegensatzes zu einem Alexander VI durch und durch, und es ist eine schreiende Ungerechtigkeit, daß man ihn auf die Stufen des Lutherdenkmals in Worms gestellt hat.

Weit zahlreicher waren die kirchlich gesinnten Träger der Reformbestrebungen in Deutschland, wo das Reformbedürfnis am stärksten empfunden wurde. Johann von Jüterbogh, Gregor von Heimburg, Wessel Gansfort, Geiler von Kaysersberg und manche andere gehören hierher, auch solche, die bis in die jüngste Zeit in dem Katalog der sog. Vorreformatoren standen. Es ist das bleibende Verdienst dieser energischen Männer, daß sie vor der Schwierigkeit der Aufgabe nicht zurückschreckten, sondern in Schrift und That, Wort und Handlung ihr Bestes einsetzten für die Besserung der kirchlichen Verhältnisse; und dieses Verdienst ist um so größer, als ihr Auftreten voraussetzt, daß sie, ohne von Irrtümern frei zu bleiben, einen gewissen Einblick in den Unterschied zwischen den wesentlichen Institutionen der Kirche und ihrer zeitgeschichtlichen Erscheinung besaßen. Freilich haben sie sich den Haß aller aufgeladen, welche sich mit den traurigen Verhältnissen jener Zeit zufrieden gaben oder gar daraus ihre Vorteile schöpften. Den meisten unter ihnen ist das Los geworden, von Mit- und Nachwelt verkannt zu werden. Es ist höchst erfreulich, daß die Erfüllung der Dankespflicht ihrer kirchlichen Rehabilitierung in jüngster Zeit vornehmlich durch die Forschungen von N. Paulus begonnen wurde.

Ihr thatsächlicher Erfolg war leider sehr gering, viel geringer als ihre Arbeit es erwarten ließ. Die Ursache davon liegt zum größten Teil in den soeben geschilderten kirchlichen und politischen Verhältnissen; in letzter Linie ist sie kulturhistorischer Natur: die volle Vergeistigung des innersten Naturgrundes der mittelalterlichen Völker war noch nicht erreicht, als ein neuer Geist in

sie einzog, der im schroffen Gegensatz zu den konkreten Kräften selbst stand, über welche die Kirche am Ende des Mittelalters verfügte. Unter diesen Umständen war es einer geringen Anzahl von Einzelpersonen unmöglich, die Last abzuwälzen, welche auf der Kirche ruhte; noch viel weniger konnten sie den ungeistigen Bodensatz der kirchlichen Institutionen selbst entfernen, der sich allmählich angesammelt hatte, die Grundkräfte selbst auf das empfindlichste schädigte und in ihrer Wirksamkeit hemmte.

Dieser ersten Serie von Reformfreunden trat aber zu gleicher Zeit, fast nur in Deutschland, eine zweite gegenüber, die in Wirklichkeit das ist, wofür die protestantische Geschichtsschreibung sie ausgibt: Vorläufer der Reformation des 16. Jahrhunderts. Von den ersteren trennt sie derselbe Abgrund, den wir früher zwischen den Mystikern und den Trägern der antikirchlichen Bewegungen am Ausgange des Mittelalters wahrnahmen. Der gemeinsame Charakter dieser Männer war Leidenschaftlichkeit und extremer Subjektivismus. Die Leidenschaftlichkeit trübte ihren Blick; sie verwechselten Prinzipien und Personen, Lehre und Leben, Ideale und Wirklichkeit. Daher ihr Kampf gegen die Kirche selbst, die sie für die herrschenden Mißbräuche, unter denen diese selbst doch am meisten zu leiden hatte, verantwortlich machten. Sie wollten die Reform gegen die Kirche. Ebenso verhängnisvoll war ihr extremer Subjektivismus, der sie dazu verleitete, ihre eigene Ansicht über jede andere zu setzen und ihre Reformvorschläge als die allein gültigen zu betrachten, statt die Richtigkeit derselben scharf zu prüfen und besserer Belehrung sich zugänglich zu halten.

Auch inhaltlich richtete sich ihr Angriff gegen dieselben Lehren, die Luther später anfeindete. Wenn sie nicht denselben Erfolg hatten, wie dieser, so liegt das an einem doppelten Grunde. Zunächst an ihrer Person: es fehlte ihnen die Energie der That und das Verständnis für die Mittel einer religiösen Agitation, die in erster Linie die breiten Schichten des Volkes ins Auge fassen muß. In das Volk drangen aber ihre Ideen nicht ein; das verhinderte schon die lateinische Sprache, deren sie sich fast ausschließlich bedienten. Sodann waren die allgemeinen Verhältnisse politischer und sozialer Natur noch nicht entwickelt genug, um den Widerstand zu brechen, den die konservativen Elemente jeder Revolution entgegenstellen. Gleichwie in dem Reiche der Natur die Gegensätze nicht direkt aufeinanderfolgen, sondern irgend eine Vermittlung verlangen, so mußten auch auf dem religiös-kirchlichen Gebiete Vorboten des Sturmes der Entfesselung des Sturmes selbst vorausgehen. Dieser Sturm wurde entfesselt, als die eigentlichen Vorreformatoren abgelöst wurden durch die energische Persönlichkeit des Augustinermönchs, an dessen Namen die große kirchliche Revolution sich knüpfen sollte. Mit dem Auftreten Luthers mündet die Bewegung des Humanismus und der Vorreformation in die Hochflut der kirchlichen Revolution ein.

2. Das Zeitalter Luthers oder die Hochflut der kirchlichen Revolution.

Es gibt in der ganzen Kirchengeschichte, abgesehen von den Anfängen des Christentums, keine Zeit, die an Begebenheiten von großer Bedeutung und an religiös-

kirchlichen Bewegungen nachhaltigster Art so reich wäre, wie die Zeit von dem Auftreten Luthers (1517) bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Man lernt aber auch niemals bescheidener denken von dem Wert historischer Urteile als beim Studium dieser Begebenheiten und Bewegungen. Sie fallen in eine Zeit, die im vollen Licht der Geschichte steht und von der uns noch nicht vier Jahrhunderte trennen. Über die Vorgänge selbst besitzen wir eine Unmasse von gleichzeitigen Akten und Berichten, die es uns erlauben, wenigstens die Hauptthatsachen mit einer fast mathematischen Genauigkeit festzustellen. Die Hauptpersönlichkeiten, welche die Bewegungen hervorgerufen, geleitet und in ihrem Inhalte bestimmt haben, lassen sich fast mit Händen greifen, so reich fließen die Quellen, aus denen wir die Kenntnis ihres Charakters, ihrer Bestrebungen und ihrer Erfolge schöpfen können. Und dennoch! welch ein Gegensatz zwischen den Beurteilungen dieser Zeit, dieser Bewegungen und dieser Persönlichkeiten!

Auf der einen Seite wird ihnen der Charakter des Gewaltthätigen, Unberechtigten, Unheilvollen aufgedrückt, dadurch allein schon, daß die Bewegungen als kirchliche Revolution gebrandmarkt und ihre Urheber als Glaubensneuerer bezeichnet werden. Auf der anderen wird die Reformation als die große Befreiungsthat des religiösen Gefühls von der Knechtschaft der Kirche, als die Erneuerung des Christentums, als die Rückkehr zum Evangelium gepriesen, und die Zeit, in der sie entstand, in ihrem Wert über alle früheren Perioden des Christentums gestellt bis über das zweite Jahrhundert hinaus, in welchem der

Abfall vom Urchristentum zum kirchlichen Pseudo-Christentum sich schon ausgewirkt haben soll. Diese Auffassung hat ihren Ausdruck in dem Worte „Reformation" selbst gewonnen, dessen Einbürgerung den besten Beweis für ihr Vorherrschen in der Litteratur bildet.[1])

Dieser grundsätzliche Gegensatz erstreckt sich konsequent bis auf die Einzelbegebenheiten und Einzelpersönlichkeiten von dem Zeitpunkte an, in welchem diese Bewegungen ins Leben getreten sind bis zur Gegenwart. Ja, noch mehr! Er hat im Verlaufe der letzten Jahrhunderte von seiner Kraft nichts verloren, sondern ist noch tiefer geworden, insofern er jetzt auch jene fünf ersten Jahrhunderte umfaßt, die im 16. Jahrhundert den beiden gegnerischen Lagern als die Idealzeit des Christentums erschienen. Mit aller wünschenswerten Klarheit offenbart sich hier der Einfluß der religiös-kirchlichen Grundanschauung auf das Urteil des einzelnen Historikers. Wenn daher gesagt wurde, die Geschichte der Reformation sei noch gar nicht geschrieben, so kann man bis zu einem gewissen Grade beistimmen. Die wahre Geschichte der Reformation ist sicher nicht in den parteiischen Darstellungen zu finden, die bis 1846 das Feld der Litteratur fast allein behaupteten. Wie eine Entdeckung wirkte die große Schrift von Döllinger,[2]) in welcher an der Hand der Reformatoren

[1]) Ich halte es für pedantisch, diese nun einmal geprägte Wortmünze zu bekämpfen. Jedermann weiß, welchen Sinn er damit verbindet; auch ist es schwer, einen ebenso kurzen Ausdruck als Ersatz zu finden.

[2]) Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, Regensburg 1846—48, 3 Bände.

selbst die unseligen Folgen der Reformation bloßgelegt wurden. Seitdem ist ihr Nimbus durch eine Reihe von Publikationen empfindlich verdunkelt; eine objektive Darstellung derselben besitzen wir aber noch nicht, weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite.

Ich werde weiter unten Gelegenheit haben, mein Urteil über den inneren Wert der Reformation zu begründen; hier scheint es geboten, die religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in ihrem inneren Wesen zu charakterisieren und die Kräfte aufzuweisen, denen sie ihre thatsächlichen Erfolge zu verdanken hatten.

Als das gemeinsame Grundmotiv der kirchlichen Revolution darf der extreme Subjektivismus bezeichnet werden, der das eigene Denken und Wollen als das Maß der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechtes betrachtet. Dieser Subjektivismus trat in Widerspruch mit den objektiven kirchlichen Institutionen und führte notwendig zur Verwerfung derselben. Wäre von Anfang an die maßgebende Auffassung des Christentums in die Hand des Einzelnen gelegt worden, so hätte ja die Reformation gar nicht entstehen können. Nun war aber von jeher das Gegenteil der Fall; so oft sich der Einzelne als maßgebend für diese Auffassung aufwarf, erblickte man darin den eigentlichen Grund für die Brandmarkung seiner individuellen Meinung als Häresie.

Dieses erste charakteristische Moment genügt aber nicht zur Erklärung der Reformation. Der Subjektivismus hat seinen Sitz im Willen, im Bestreben des Einzelnen, sich allen übrigen gegenüber zur Geltung zu bringen. Zur Willensrichtung muß aber ein vom Verstande gegebener

Inhalt hinzutreten, um dem Subjektivismus ein bestimmtes Ziel zu geben. Die Verschiedenheit des Inhaltes der religiösen Grundgedanken bedingt daher die Hauptformen, welche die Reformation annahm, und die sich in zwei Gruppen verteilen lassen, eine kirchenbildende und eine kirchenzerstörende. Die erste Gruppe umfaßt das Luthertum, den Zwinglianismus und den Calvinismus.

Der Grundzug des Luthertums war praktisch- oder psychologisch-religiöser Subjektivismus. Luther ging nicht von einer bewußten Kritik der kirchlichen Lehren und Institutionen aus; sein Kampf gegen die katholische Kirche war die Konsequenz seiner Stellungnahme zur großen religiösen Frage nach dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott in ihrer Zuspitzung auf die Gewißheit des Heilsbesitzes. Die Antwort darauf fand er unter dem Einfluß seines ungesunden, unharmonischen inneren religiösen Lebens, der Unzufriedenheit mit der herrschenden religiösen Frömmigkeit und ihrer Äußerungen, der Abwendung von der verknöcherten Scholastik, endlich des einseitigen Studiums der deutschen Mystiker, des hl. Augustinus und besonders der hl. Schrift, unter deren Büchern er die Psalmen und die Paulusbriefe bevorzugte, in der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke, wodurch die Gewißheit des Heilsbesitzes unmittelbar gegeben ist. Diese Antwort, die zum Materialprinzip des Protestantismus geworden ist, drängte wegen ihres Widerspruches mit der kirchlichen Vergangenheit zur Behauptung der alleinigen Autorität der hl. Schrift, die sich später zum Formalprinzip des Protestantismus verdichtete.

Zur Ausbildung eines innerlich einheitlichen Religionssystems ist er nicht gekommen; er hat genug Grundanschauungen des Katholizismus beibehalten, um von den liberalen Protestanten der Gegenwart als Führer und religiöse Autorität direkt abgelehnt zu werden. Seine wesentlich praktische Richtung kommt dadurch klar zum Vorschein, daß eine praktisch-kirchliche Frage, die Handhabung des Ablaßwesens, sein erstes Hervortreten veranlaßte.

Im Gegensatze dazu ist der Grundzug des Zwinglianismus theologischer Kritizismus. Zwingli war Humanist und schritt vom aufgeklärten Humanismus zur Kritik der katholischen Kirche. Sein Religionssystem war auf philosophischer Grundlage aufgebaut und beherrscht durch den Gedanken der Allwirksamkeit Gottes; es war reicher und konsequenter als das lutherische; es war aber weit ärmer an religiöser Kraft und Energie als dieses. Der Calvinismus endlich ist politisch-religiöser Theokratismus. Calvin trat auf, als das Luthertum und der Zwinglianismus bereits ausgebildet waren; er konnte beide kritisch untersuchen und schloß sich in religiöser Beziehung an Luther, in theologischer an Zwingli an. Die Sicherheit von der eigenen Erwählung, die er von Anfang an besaß, unterscheidet ihn jedoch wesentlich von Luther. Zwinglis Grundauffassung der Prädestination bildete er konsequent aus bis zur ungeheuerlichen Behauptung der positiven Vorherbestimmung zur Verdammnis. Besonders charakteristisch ist aber der aus dem Alten Testament herübergenommene, seiner herrschsüchtigen Natur entsprechende theokratische Zug, welcher die praktische

Durchführung des calvinischen Christentums sowohl im öffentlichen als im häuslichen Leben mittels Polizeimaßregeln verlangte. Die größere Konsequenz in der Theologie und der größere Reichtum an religiöser Kraft bedingte den Sieg des Calvinismus über den Zwinglianismus in der Schweiz, auf den als die Frucht mannigfacher Verwickelungen sogar die Eroberung eines großen Teils des ursprünglichen lutherischen Gebietes in Deutschland durch den Calvinismus folgte.

Das gegenseitige Verhältnis zwischen diesen drei Richtungen, die sämtlich darauf abzielten, die alte Kirche durch neue religiöse Gemeinschaften zu ersetzen, stellte sich am klarsten heraus in ihrer Auffassung des hl. Altarsakramentes. Luther hielt fest an der realen Gegenwart Christi im Abendmahle nicht bloß wegen der Wucht der Einsetzungsworte, sondern in letzter Linie infolge seiner tief religiösen Anlage, die ihn diese Wucht empfinden ließ. Für Zwingli schrumpfte das Abendmahl zu einem Symbol ohne realen Inhalt zusammen; von einem unreligiösen Charakter und einem aufgeklärten Humanisten war nichts anderes zu erwarten. Mit seiner Annahme einer realen, göttlichen Kraft, die im Abendmahle zur Wirksamkeit gelange, bekundete Calvin seine Mittelstellung.

Die zweite Gruppe nenne ich die kirchenzerstörende, weil sie mit der Kirchenidee selbst brach und vom Subjektivismus zum Radikalismus fortschritt. Diese Grundrichtung fand ihren ersten Ausdruck in dem Wiedertäufertum: eine Bezeichnung, welche nicht sein Wesen charakterisiert, sondern nur einer besonders auffallenden Konsequenz desselben entnommen ist. Sein Wesen war kirchlicher Radika-

lismus mit einer enthusiastisch-apokalyptischen Tendenz. Das Wiedertäufertum verfolgte die sichtbare Darstellung der Gemeinde der Heiligen unter Loslösung jedes Zusammenhangs mit der alten Kirche, unter heftigem Gegensatze zum Luthertum und Zwinglianismus, mit einer antistaatlichen Tendenz und der Verwerfung seiner Mitwirkung in religiösen Dingen. Seine Stärke bestand vor allem in dem Wiederaufleben der enthusiastisch-chiliastischen Stimmungen des christlichen Altertums und der Herübernahme mittelalterlicher apokalyptischer Ideen. Damit war aber auch sein Fortbestand von vornherein ausgeschlossen, auch abgesehen von seiner Bekämpfung sowohl von katholischer als von reformatorischer Seite.

Noch weiter ging eine zweite Richtung, der Schwenkfeldianismus, dem Wesen nach spiritualistischer Radikalismus unter Verwerfung jeglicher Kirchenform, den Sebastian Franck konsequent durchführte, während Schwenkfeld sich in das Konventikelwesen verirrte. Endlich konnte auch der dogmatische Radikalismus nicht ausbleiben in der Form des Antitrinitarismus und Sozinianismus als geistiges Bindeglied zwischen der Theologie des Reformationszeitalters und der antichristlichen Philosophie der Folgezeit.

Das gestaltende Prinzip der einzelnen Reformrichtungen lag in den dargestellten religiösen Ideen, die mit dem alten Kirchenbegriff und untereinander in Kampf traten und den konkreten Verlauf der Streitigkeiten bestimmten. Die Vielfältigkeit dieser Ideen würde schon genügen, um denselben einen chaosartigen Charakter zu verleihen. Dieser wird aber noch wesentlich erhöht durch

die individuelle Färbung, welche die einzelnen Richtungen bei ihren einzelnen Vertretern fanden, und durch ihre gegenseitige Beeinflussung.

Die Kräfte, wodurch diese verschiedenen Richtungen zur Geltung gebracht, und denen die Reformation als Gesamterscheinung ihren thatsächlichen Erfolg zu verdanken hatte, lassen sich auf vier zurückführen: die religiös-kirchliche, die nationale, die politische und endlich die allgemein kulturelle.

Die religiös-kirchliche bietet der Betrachtung eine doppelte Seite. Nach der negativen Seite hin kennen wir sie schon: es war die ungenügende Vertretung des katholischen Gedankens durch die konkreten Organe der Kirche und der daraus hervorgegangene Mangel an entsprechender Befriedigung der inneren religiösen Bedürfnisse und an Besserung der äußeren kirchlichen Verhältnisse. Das Vorhandensein des Dranges nach beiden in den breiten Schichten des Volkes bedingte die Empfänglichkeit weiter Kreise für die neuen religiösen und kirchlichen Ideen. Damit war ein Operationsboden gewonnen, auf dem die vielfältigen Bewegungen zur Entfaltung kommen konnten.

Ihre positive religiöse Kraft lag in der scheinbaren Befriedigung dieses Dranges durch die Reform. Sie umgab sich mit diesem Scheine durch die radikale Stellungnahme zu den kirchlichen Institutionen und das Hervorkehren des Wesenhaften in der Religion. Mit den Institutionen selbst ließen sich ja die herrschenden Mißbräuche am wirksamsten beseitigen, und die Auffassung, daß Glaube und hl. Schrift höher stehen als die vielfältigen Frömmigkeitsäußerungen, mußte jedermann ein-

leuchten. Dazu kam die Herabstimmung des christlichen Lebensideales. Der Bequemlichkeit in der Religion kam die Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben weit entgegen, während die von der alten Kirche geforderten Werke unter Umständen hohe Anforderungen an den thatkräftigen Willen stellten. Die Behauptungen, daß die Erfüllung der Kirchenpflichten mit Unrecht gefordert werde, daß das Mönchs- und Klosterwesen eine Entartung des christlichen Sinnes sei, die Entsagung der Welt- und Familienfreuden vielmehr in Widerspruch mit dem Evangelium stehe, die Heiligen- und Reliquienverehrung einen Abbruch der Gott allein gebührenden Ehre bedeute u. s. w., mußten großes Gefallen erregen. Der Ehrgeiz der Volksmassen wurde geschürt durch die Lehre vom allgemeinen Priestertum, welches als das allein christliche dem besonderen Priestertum als einer Erfindung des Papismus entgegengestellt, und durch den maßgebenden Einfluß, der dem Laientum in der Regelung der kirchlichen Neuordnungen zugestanden wurde. Die neuen religiösen Ideen konnten endlich zwei extreme Geistesrichtungen befriedigen, sowohl die rationalistische als die mystische, jene nicht bloß durch den Sozinianismus, sondern auch durch den Zwinglianismus und zum Teil wenigstens, durch das Luthertum, diese durch das Wiedertäufertum und den separatistischen Spiritualismus.

Die zweite, nationale Kraft lag in dem Gegensatze des germanischen Geistes zu dem romanischen und römischen, sowie in dem Streben nach kirchlicher Selbständigkeit. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wie alle übrigen Anlagen der verschiedenen Völker, so auch die religiöse ein eigentümliches Gepräge besitzt, das auf die konkrete

Verwirklichung des christlichen Lebens nicht ohne Einwirkung bleiben kann. Nun erhielten die Germanen das Christentum durch die Vermittelung der christlichen Römer und das Römertum bekam dadurch einen überwiegenden Einfluß, der sich besonders in der Aufnahme der lateinischen Sprache nicht bloß als der kirchlichen, sondern als der theologischen und wissenschaftlichen überhaupt, sowie in der intensiveren kirchlichen Abhängigkeit von Rom bekundet.

Diese doppelte Abhängigkeit, die über das Maß des von dem Begriffe der Einheit der Kirche Geforderten hinausging — die Gründung einer deutschen Patriarchalkirche wurde ja im 11. Jahrhundert einen Augenblick in Betracht gezogen —, war während des hohen Mittelalters nicht unangenehm empfunden worden, teils wegen der Verbindung des deutschen Kaisertums mit dem Papsttum, welche Deutschland eine hervorragende kirchliche Stellung sicherte, teils wegen der großen kulturellen Vorteile, die sie mit sich brachte. Je mehr aber der Kulturstand sich hob, desto schärfer trat die Eigentümlichkeit der religiösen Sinnesart der Germanen zu Tage. Sie sprach sich zuerst in den Schriften der deutschen Mystiker aus, die eine tiefere Religiosität bekunden, als sie sich je in den Denkmälern der Scholastik offenbarte, und darin liegt das richtige Moment in der unrichtigen Behauptung eines Gegensatzes zwischen Scholastik und Mystik. Die Hegemonie der lateinischen Sprache war auch bereits im 15. Jahrhundert in vollem Rückgang begriffen. Von der kirchenrechtlichen Abhängigkeit von Rom hatte die deutsche Kirche auf den Konzilien von Konstanz und Basel sich zu

befreien gesucht, und dahin zielen die zahlreichen Gravamina ab, die gegen die römische Kurie wiederholt erhoben wurden.

Mit Luther trat das nationale Bewußtsein in einen wesentlichen Gegensatz zur katholischen Kirche. Er brachte seinen Unwillen gegen Rom in seiner drastischen Weise wiederholt zum Ausdruck; er drang auf nationale Kirchenbildung, auf nationale Kultussprache, und dieser nationale Geist hat den Protestantismus von Anfang an beherrscht. Deutsche Theologie, deutsche Kirche, deutsches Christentum, der Ultramontanismus als Erbfeind des Deutschtums: das sind ja die Schlagwörter, die uns auch in der Gegenwart aus nächster Nähe entgegentönen, die immer wieder alle protestantischen Kreise einigen und gegen den gemeinsamen Feind zum gemeinsamen Kampf führen. Der Nationalismus führte allerdings auch von Anfang an zur inneren Zersplitterung, zu gegenseitigen Kämpfen und erwies sich als eine hemmende Macht, indem er den Protestantismus hinderte, außerhalb der germanischen Länder eine großkirchliche Bedeutung zu gewinnen. In den romanischen Ländern gewann er nur kleine Bruchteile der Gesamtbevölkerung; die Protestantisierungsversuche der griechischen Kirche sind von Anfang an fehlgeschlagen; die protestantischen Missionen zeigen bis zur Stunde einen zweifelhaften Erfolg. Diese Grenzen der protestantischen Expansionsfähigkeit bezeugen aber seinen Zusammenhang mit dem Nationalismus nicht weniger deutlich als die Eroberungen der Reformation.

Indes, die nationale Bewegung hätte nicht genügt, um die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts ins

Werk zu setzen, wenn nicht die politische Lage zu ihrer intensiven Förderung hinzugetreten wäre. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war in Deutschland eine starke partikularistische Bewegung im Gange, als deren Träger die deutschen Fürsten und die freien Städte mehr und mehr hervortraten. Unter der Regierung Kaiser Karls V, die mit der Hochflut der Reform zusammenfällt, verschlechterten sich die politischen Verhältnisse in hohem Grade. Ein starkes Kaisertum wäre imstande gewesen, die kirchlich-revolutionäre Bewegung in ihrer Entstehung zu ersticken, oder wenigstens in ihrer Entfaltung auf ihren ursprünglichen Herd einzuschränken. Dieses starke Kaisertum besaß aber Karl V nicht. Er hatte schon große Mühe, die Kaiserkrone zu erlangen, die von einigen bestochenen Kurfürsten dem Könige von Frankreich, Franz I, zugedacht worden war. Als er dennoch Kaiser wurde, mußte er eine Wahlkapitulation unterzeichnen, welche die kaiserliche Macht in Deutschland völlig brach und Mißtrauen zwischen Kaiser und Fürsten säte. Was ihm von der kaiserlichen Macht übrig blieb, konnte er in Deutschland nicht zur Geltung bringen, da er fast beständig durch Kriege in Anspruch genommen war, vorab durch die Kriege mit Franz I von Frankreich, deren Hauptanlaß der Besitz Italiens war, und in denen Papst Clemens VII auf der Seite der Gegner des Kaisers stand. Dazu kamen die Züge gegen die Türken, gegen Tunis und Algier, die revolutionäre Gärung in Spanien und — eine beständige Ebbe in den kaiserlichen Kassen. Nirgends wußte er den Erfolg bleibend an seine Fahne zu fesseln: kein Wunder, daß er, über dessen Reich die Sonne nicht unterging, des Re-

gierens müde, endlich abdankte, den Frieden suchend in einer Klosterzelle, den er in der großen Welt, deren mächtigster Beherrscher er äußerlich gewesen, nicht hatte finden können.

Die Nichtigkeit alles dessen, was Ruhm, Glanz, Macht, Kaiserkrone und Kaiserherrlichkeit in der Weltgeschichte bedeuten, der unaussprechliche Wert des inneren, vor der Welt verborgenen Lebens, der Zauber der Einsamkeit und der mystischen Versenkung in die Betrachtung des Ewigen, das alles tritt in dieser Thronentsagung klar zu Tage. Für Deutschland war sie lange vor dem förmlichen Akte eingetreten. Es war politisch sich selbst überlassen und damit dem Ehrgeiz, dem Egoismus und der gegenseitigen Feindschaft seiner Fürsten überliefert. Den Bestrebungen der Fürsten kam nun die stärkste Reformpartei in Deutschland, die lutherische, weit entgegen. Die Annahme und Verteidigung des Luthertums bedeuteten zunächst die Ausübung des Rechts selbständiger Entscheidung, die Unabhängigkeit von der kaiserlichen Gewalt, die Vermehrung der territorialen Macht. Sie bedeuteten aber auch die Vermehrung des fürstlichen Reichtums; denn die Kirchengüter wurden von den Reformatoren den Fürsten und freien Städten zugesprochen und das zog sie mächtig auf ihre Seite.

Hier trat die lutherische Reform in einen innigen Bund mit realen Mächten, die bereit waren, mit dem materiellen Schwert ihren Sieg zu fördern und die das Schwert nur zu oft zogen teils gegen die übrigen Reformparteien, teils gegen die Fürsten, die dem alten Glauben treu blieben und auch in die Notwendigkeit kamen, diesen mit dem Schwerte zu verteidigen.

Diese aus religiösen, nationalen und politischen Elementen zusammengesetzte Macht des neuen Evangeliums wurde nun noch durch kulturelle Zustände und Verhältnisse verschiedener Art gefördert. Der kulturelle Fortschritt, der in der Erfindung der Buchdruckerkunst als eines neuen Vehikels für die schnelle Verbreitung der Ideen bestand, leistete ihm die wesentlichsten Dienste durch die massenhafte Verbreitung der Reformmanifeste, die in alle Schichten des Volkes eindrangen und damit Massen in Bewegung brachten, die an früheren Bewegungen ähnlicher Natur schon aus Mangel an genügender geistiger Orientierung keinen oder nur einen geringen Anteil hatten nehmen können.

Ein zweites kulturelles Moment, das nicht fortschrittlicher Natur war, trat hinzu: die Macht der politischen Autorität in kirchlichen Dingen, wodurch die Stellungnahme des jeweiligen Fürsten für sein ganzes Territorium maßgebend wurde. Das Prinzip: Cujus regio, illius et religio, wurde auf dem Religionsfrieden zu Augsburg ausdrücklich sanktioniert. Nichts ist falscher, als die Behauptung, daß die Reform das Prinzip der Gewissensfreiheit proklamiert habe. Die Unterthanen mußten vielmehr den Religionswechsel der Fürsten vom Katholizismus zum Luthertum, vom Luthertum zum Calvinismus und umgekehrt, getreulich mitmachen. Das beweist übrigens die kirchliche Geographie des heutigen Deutschlands bis zur Evidenz; die territorialen Grenzen der Fürstentümer und reichstädtischen Gebiete jener Zeit sind jetzt noch an der Thatsache erkennbar, daß von zwei unmittelbar nebeneinander liegenden Gemeinden die eine katholisch, die andere

protestantisch ist. Das ist nicht die Folge davon, daß die eine sich nach gründlicher Überlegung für die Reform, die andere für den alten Glauben entschied; zwischen beiden lagen ehemals die Grenzen von Territorien, deren Herren sich so entschieden, und zwar in der Regel ohne gründliche Überlegung. Durch die Freizügigkeit wurden die Gegensätze vielfach verwischt; an der Übermacht der einen Konfession gegenüber der andern sind sie aber noch klar zu erkennen.

Ein drittes Element lag in der Persönlichkeit der Reformatoren selbst, an deren Spitze Luther einhergeht. So sehr man ihr Werk beklagen muß, es kann nicht geleugnet werden, daß sie große Ziele verfolgten mit erstaunlicher Energie und unter der Anwendung gerade jener Mittel, welche zur Erreichung ihrer Zwecke am besten geeignet waren: Einflußnahme auf das Volk, volkstümliche Sprache und volkstümlicher Ton, Verbindung mit den maßgebenden realen Mächten. Diese Vorzüge finden sich bei den Anhängern der alten Kirche vielfach nicht, gerade dort nicht, wo sie am notwendigsten waren, bei den deutschen Bischöfen. Sie leiteten keine große kirchliche Aktion in die Wege; sie ergriffen die wirksamsten Mittel nicht, sie verstanden ihre Zeit nicht in demselben Maße wie ihre Gegner. Allerdings fehlte es nicht an Verteidigern des alten Glaubens; sie waren zahlreicher als die bisherigen Darstellungen der Reformationsgeschichte es ersehen lassen; aber sie konnten das Volk von dem Zauber der neuen Bewegungen nicht befreien, weil sie sich zu sehr im Rahmen der Schulpolemik bewegten, und die berechtigten Momente derselben nicht scharf und eindring-

lich genug aus der Masse des Unberechtigten herauszuheben und für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen vermochten.

Die allgemeinste kulturelle Kraft der Zeit endlich, der Geist des Subjektivismus und des Individualismus, der seit mehr als einem Jahrhundert sich zu entfalten begonnen hatte, das psychologische Streben nach der Befreiung der Einzelpersönlichkeit, mußte die Reformparteien in mächtigster Weise begünstigen, und zwar gerade, weil sie diesem Geiste durch ihre extreme Stellungnahme gegen die Vergangenheit und gegen die Autorität zu Gunsten der lebendigen Gegenwart mit ihren Bedürfnissen und der Freiheit mit ihren ungemessenen Ansprüchen auf das angenehmste schmeichelten.

Wer alle diese fördernden Momente auf sich wirken läßt, wird in der raschen Verbreitung der Reform keinen Beweis für ihre innere Berechtigung finden können, wozu die Analogie mit der Verbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten ausgenützt worden ist. Schon die äußere Analogie in der Thatsache der Verbreitung selbst ist nur sehr unvollkommen, denn damals handelte es sich um die ganze bekannte Welt; jetzt kam nur das Abendland in Betracht. Die innere Analogie fehlt aber vollständig. Dort war es eine völlig neue Religion, die in dem direktesten Gegensatz zu den Anschauungen und sittlichen Verhältnissen der antiken Welt stand und die größten Anforderungen an die intellektuelle und ethische Kraft des Einzelnen stellte; hier war es nur eine neue Form einer festgewurzelten Religion, und zwar eine Form, welche die früheren Forderungen zum Teil milderte, zum

Teil ganz aufhob und daher keine neue Energieentfaltung verlangte. Die Spitze des apologetischen Beweises für die erste Verbreitung des Christentums liegt aber wesentlich in dem Mißverhältnis zwischen den Mitteln und den Erfolgen der Verbreitung, welches das folgerichtige Denken zur Annahme einer übermenschlichen Kraft zwingt. Ein solches Mißverhältnis liegt aber dem Gesagten zufolge hier nicht vor. Die dargelegten Kräfte waren vielmehr an und für sich imstande, die germanischen Nationen vollständig für die Reform zu gewinnen. Der thatsächliche Erfolg steht also hier hinter den wirkenden Kräften bedeutend zurück und damit fällt die Grundlage für die Behauptung, daß der äußere Erfolg die innere Berechtigung der Reform erweise.

Damit ist jedoch die Frage nach dieser inneren Berechtigung nicht gelöst. Richtig aufgefaßt, spitzt sich diese Frage dahin zu, ob die religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in den Zielen, die sie verfolgten, und in der Ausgestaltung, die sie gewannen, als Ganzes berechtigt waren oder nicht. Ich betone diese Fragestellung; denn es ist irreführend, einzelne Momente und Bestandteile derselben, die mit dem Wesen des Christentums im Einklang stehen, herauszuheben und darnach die Frage zu beantworten. So hat es Harnack[1]) gethan bei seiner Betrachtung der christlichen Religion im Protestantismus, und deshalb konnte er zum Resultate kommen, daß durch die Reformation das Evangelium wieder erreicht wurde in der Innerlichkeit und Geistigkeit, in dem Grundgedanken von dem gnädigen Gott, in dem Gottes-

[1]) Das Wesen des Christentums S. 167 ff.

dienst im Geist und in der Wahrheit und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens, trotz der Schatten, Verwirrungen und Hemmungen, die er sehr stark hervorhebt. Ist ihm denn unbekannt, daß jene vier Hauptpunkte auch im Katholizismus verwirklicht sind, wenn auch in anderer Gestalt? Es ist die Aufgabe der Theologie, zu untersuchen, welche Art der Verwirklichung, ob die katholische oder die protestantische, dem Evangelium entspricht, und für diese theologische Beurteilung der Unterscheidungslehren der beiden Konfessionen ist der prinzipielle Gesichtspunkt maßgebend, der von dem zeitgeschichtlichen Auftreten derselben vollständig absehen muß; denn es ist für den Theologen gleichgültig, ob diese Gegensätze im 6. oder erst im 16. Jahrhundert ins Leben getreten sind. Anders der Historiker! Dieser hat die Pflicht, jene Bewegungen als Ganzes zu beurteilen und zwar deshalb, weil sie als Ganzes historisch wirksam waren und weil die thatsächlich eingetretene Verbindung ihrer einzelnen Momente, von denen die einen berechtigt, die anderen unberechtigt sein können, zu einer einheitlichen geschichtlichen Erscheinung für ihre Beurteilung ebenso wesentlich sein muß als sie es für ihre historische Wirksamkeit war. Jede Bewegung hat ja richtige Momente; wären also diese ausschlaggebend, so müßte jede Bewegung berechtigt sein. Nun gebe ich zu, daß wenn der Historiker zugleich Theologe ist, sein theologischer Standpunkt für sein Urteil als Historiker von richtunggebender Bedeutung werden kann. Das gilt aber nicht bloß für den katholischen Theologen, für den die Ablehnung des Protestantismus mit der Überzeugung von der Unmög-

lichkeit des Abfalles der Kirche von dem wesentlichen Inhalt des Evangeliums unmittelbar gegeben ist, sondern auch für den protestantischen, der sich zum Protestantismus nicht bekennen könnte, wenn er nicht die Überzeugung von dem Gegenteil hätte. Beide Überzeugungen beruhen in letzter Linie auf Erwägungen, die nicht historischer, sondern dogmatischer Natur sind. Wenn daher eine Verständigung erzielt werden soll — Verständigung ist aber das Ziel jeder sittlich geführten Diskussion —, so muß versucht werden, das historische Urteil beiderseits, soweit es überhaupt möglich ist, auf die Würdigung richtig erkannter Thatsachen zu stützen.

Bei dem Versuch, von diesem Standpunkte aus die aufgeworfene Frage zu beantworten, kann man sich eines tragischen Gefühles nicht erwehren. Ein volles Jahrhundert hatte die Kirche sich nach Reform gesehnt. Versuche auf Versuche waren im Laufe des 15. Jahrhunderts aufeinandergefolgt, getragen von Konzilien, Päpsten und besonders von kirchlichen Einzelpersonen. Alle waren fehlgeschlagen durch das Zusammenwirken der Ursachen, die wir kennen gelernt haben. Da kam ein neues Jahrhundert und schon im zweiten Dezennium desselben fand sich ein entschlossener Mann, der sich an die Spitze der Bewegung stellte und einen ungeahnten Aufschwung derselben hervorrief. Tausende jubelten ihm zu und begrüßten ihn als den Retter in der Not. Nur zu bald stellte sich aber heraus, daß dieser Mann der ersehnte Reformator nicht war, und von denen, die sich zu ihm gesellten oder neben ihm auftraten, konnte keiner diesen Anspruch besser begründen. So kam es, daß schon viele in der Entstehungszeit

der Reform ihrem schönen Traum entsagen und zugestehen mußten, daß diese Reform von Grund aus verfehlt sei.

Wir blicken nun auf eine fast vierhundertjährige Entwicklung der Hauptgebilde der Reform zurück; und wer diese ganze Masse von religiös-kirchlichen Erscheinungen unbefangen betrachtet, der muß dem Urteil der Besseren unter den Zeitgenossen Luthers beistimmen. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war nicht die richtige Lösung der großen kirchlichen Frage, welche das verhängnisvolle Erbe des ausgehenden Mittelalters darstellte. Das beweist ihre ganze Geschichte, von ihren ersten Anfängen bis in die Gegenwart; denn sie steht erstens unter dem Zeichen der Revolution, der mutwilligen Verachtung und Niederreißung des Alten, um alles Neue, so extravagant es sein mochte, begierig aufzunehmen. Die Revolution mag nun auf dem politischen und sozialen Gebiete unter Umständen berechtigt sein, weil politische Regierungsformen und soziale Institutionen aus der Menschheit selbst herauswachsen und keine Gewähr absoluter Gültigkeit in sich besitzen. Auf dem Gebiete der christlichen Religion ist Revolution gleichbedeutend mit der Leugnung ihres absoluten Wertes und ihrer bleibenden Gültigkeit. Daß übrigens Reform und Revolution einander nicht notwendig bedingen, dafür war im 11. Jahrhundert der geschichtliche Beweis erbracht worden. Auch damals galt es aus kirchlichen Zuständen sich zu erheben, die noch schlechter waren als diejenigen des 14. und 15. Jahrhunderts. Die Träger der damaligen Reformbewegung gingen aber zurück auf die altchristlichen Ideale und legten dadurch den Grund zu einer kirchlichen Entwicklung, die man mit vollem Rechte

trotz ihrer Schattenseiten als eine Blüteperiode bezeichnen kann. Daß die kirchliche Revolution eine Blüte religiösen Lebens unter ihren eigenen Anhängern hervorbrachte, wird auch ihr begeistertster Lobredner nicht zu behaupten wagen. Es stellten sich vielmehr alsobald die Folgen jeder Revolution ein: Zwietracht, Gewaltthätigkeit und Barbarei. Da sie die alte Kirche nicht vernichten konnte, säte sie Zwietracht unter die Christen, die ein Jahrtausend in ihren ganzen Massen brüderlich in demselben Hause des Glaubens und der Liebe gewohnt hatten. Tausende von Menschen hat sie in ihren innersten Gefühlen ruchlos verletzt und einen großen Teil ihrer Anhänger durch Gewaltmittel gewonnen oder in die Lage versetzt, die Wahrnehmung ihrer heiligsten Pflicht mit dem Verlust ihrer Ehre und ihrer notwendigen Lebensgüter zu erkaufen. Indem sie den Grundsatz: Cujus regio, illius et religio zur mächtigsten Geltung brachte, erwies sie sich als Vertreterin der Barbarei, die unendlich weit auseinanderliegende Werte nicht zu scheiden weiß und das Höchste dem Niedersten dienstbar macht. Noch drastischere Werke der Barbarei verübte sie durch die Anzettelung des Bauernkriegs, der Klosterverheerungen und der Bilderstürme.

Sie steht zweitens unter dem Zeichen des extremen Subjektivismus, der an die Stelle der einen katholischen Wahrheit sechs verschiedene religiöse Grundauffassungen setzte, die in mannigfachem Widerspruch miteinander standen und einander bekämpften. Der Zusammenhang dieser Grundauffassungen mit dem psychologischen Charakter und Entwicklungsgang ihrer Urheber ist aber offenbar und bildet daher den unumstößlichen Beweis für ihren rein

menschlichen Ursprung. Faßt man aber diese Urheber scharf ins Auge und mißt man sie am Ideale des Evangeliums und der echten Menschlichkeit, so wird auch das mildeste Urteil ihnen als Christen und als Menschen wahre Größe absprechen müssen.

Sie steht drittens unter dem Zeichen des Nationalismus durch die Schaffung eines germanischen Christentums. Hätten sich die deutschen Reformatoren darauf beschränkt, die deutsche Religiosität zur Geltung zu bringen, deren charakteristische Momente das Hervorheben des innerlichen Religionsgefühls gegenüber den äußeren Frömmigkeitsformen, das Betonen der subjektiven Erlösungsarbeit gegenüber einem mehr oder weniger mechanischen Gebrauch der objektiven Heilsmittel, die höhere Wertschätzung des sittlich-religiösen Lebens gegenüber dem vorwaltenden Interesse an der Ausbildung eines philosophisch-theologischen Lehrgebäudes und einer juristisch gefaßten Kirchenorganisation bilden, so wären sie in die Fußstapfen der deutschen Mystiker getreten, die sich dennoch innerhalb des Katholizismus wohl gefühlt hatten. Ihr leidenschaftlicher, unharmonisch veranlagter und einseitig national interessierter Charakter führte sie aber dazu, das Christentum selbst dem Nationalgeiste unterzuordnen, und aus dem Inhalte des Christentums selbst, gestützt auf eine ebenso einseitige Auffassung des Evangeliums und verführt durch eine kleinbürgerliche Gesinnung, alles auszuscheiden, was sie als Gegensatz zur germanischen Religiosität empfanden. Damit haben sie das Christentum wesentlich auf die Stufe der antiken Nationalreligionen von der Höhe, auf dem es thronte, heruntergezerrt. Schon der

allgemeinste, verschwommenste Begriff der Religion weist ja gebieterisch über die Grenzen jedes Nationalismus, also auch des germanischen hinaus, weil es die wesentliche Aufgabe der Religion ist, den Menschen aus den kleinmenschlichen, realbedingten und naturhaften Verhältnissen hinauszuheben in das Reich des Idealen und Ewigen, wo der Mensch seine wahre Heimat instinktiv sucht und seine höchsten Güter allein findet. Wenn dieser Zug nach dem Höheren selbst in den antiken Religionen, so tief sie im Naturhaften stecken-, und so weit ihre verschiedenartigen Gebilde hinter dem Ideale zurückblieben, sich noch irgendwie offenbart hat, so hat sich das Christentum gerade dadurch als die echte Religion erwiesen, daß es alles Naturhafte verbannte und sowohl den Einzelmenschen als die Nationen über ihre erste empirisch-bedingte Zuständlichkeit hinaus in eine höhere Daseinslage bringen will, die an keinerlei reale Bedingungen und Grenzen gebunden ist. Wenn nun der Protestantismus behauptet, das spezifisch germanische Christentum zu sein, so ist das vollständig richtig; damit fällt er aber über sich selbst das schwerste Verdammungsurteil, das sich nur denken läßt; denn damit bekennt er sich zur Unterordnung der Religion unter die Natur, also schließlich zu dem, was das Wesen des Heidentums ausmacht.

Die Reformation steht viertens unter dem Zeichen des Staatskirchentums und der darin liegenden Unterordnung des Christentums unter die staatliche Gewalt. Es kann nicht geleugnet werden, daß sie die Religion in den Dienst selbstsüchtiger Interessen von Fürsten und freien Städten gestellt hat und zwar mit einer Offenheit

und Derbheit, die den widerwärtigsten Eindruck zu machen und das schlimmste Licht auf den Charakter sowohl der Reformatoren als jener Fürsten zu werfen geeignet ist. Das Staatskirchentum war übrigens die Folge des nationalen Ursprunges der neuen Kirchenordnung. Die Nationalkirche wird immer Staats- oder Landeskirche sein, wenn sie nicht in der Zersplitterung des Konventikelwesens aufgehen will. Das Staatskirchentum ist aber eine trennende, nicht eine einigende Macht; es kann daher die Aufgabe nicht erfüllen, die Kinder Gottes auf Erden zu sammeln, trotz der Gegensätze, die das reale Leben immerdar hervorruft und auf dem Boden des nationalen Lebens immer wieder begründen muß. Auch Harnack[1]) betont, daß das Staatskirchentum schwere Nachteile zur Folge gehabt hat. Wenn er aber hinzufügt, das Kirchenstaatstum sei schlimmer, und seine Anhänger hätten wahrlich keinen Grund, es gegenüber den Staatskirchen zu rühmen, so bedauere ich, daß er sich durch das Wortspiel dazu verführen ließ, ein neues Kirchentum zu schaffen, das mit dem Katholizismus nicht das Geringste zu thun hat.

Die Reformation steht endlich fünftens unter dem Zeichen des beginnenden Abfalls von dem Wesen des historischen Christentums selbst. Luther hat bekanntlich die tiefsten Geheimnisse der Dreieinigkeit Gottes, der Menschwerdung und der Gottheit Christi nicht angetastet; sein Widerspruch gegen das überlieferte Christentum beschränkte sich auf das Gebiet der Erlösungs- und Gnadenlehre und richtete sich in erster Linie gegen die Kirche als Heilsanstalt. Wir werden weiter unten sehen, daß er

[1]) Das Wesen des Christentums S. 179.

das konsequente Denken nicht verhindern konnte, auch jene Bestandteile des historischen Christentums anzufeinden und schließlich über Bord zu werfen. Die modernste und für die gebildete Welt einflußreichste Richtung des Protestantismus hat auch damit endgültig gebrochen und erhebt dabei den Anspruch, im Licht der geschichtlichen Erkenntnis des Neuen Testaments und des Urchristentums das unfertige Werk Luthers im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes fortzusetzen. Das jüngste Manifest dieser Richtung, Harnacks Schrift über das Wesen des Christentums, die sich auf eine eindringende litterar- und dogmenhistorische Erforschung des Urchristentums und der altchristlichen Kirchenentwicklung stützt und daher nicht mit einigen Witzen oder Nachweisen von Widersprüchen ohne gründliche Kenntnis seines persönlichen Standpunktes abgemacht werden kann, hat das klipp und klar verkündet.[1]) In der hier vorgetragenen Auffassung des Wesens des Christentums liegt aber ein vollendeter Bruch mit der ganzen Geschichte des Christentums selbst, und ihre unumgängliche Voraussetzung ist die Annahme einer rein menschlichen Entstehung, Begründung und Entwicklung des Christentums sowie die Leugnung seines göttlichen Charakters und der Gottheit

---

[1]) Sie hat schon mehrere Gegenschriften sowohl protestantischer- als katholischerseits hervorgerufen. Indirekt, aber um so wirksamer ist ihre Bekämpfung in der Rektoratsrede von Fr. Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas v. Aquin, Würzburg 1901, worin gezeigt wird, daß Forderungen des Christentums, die Harnack im Katholizismus vermißt, von dem hl. Thomas vollinhaltlich anerkannt und geltend gemacht wurden.

seines Stifters. Damit hat aber das Wort „Christentum" seinen historisch bestimmten Sinn und das Christentum selbst seinen historisch verwirklichten Inhalt verloren; wer sich daher zu einer solchen Auffassung des Christentums bekennt, kann ein bedeutender Religionshistoriker und Religionsphilosoph sein; er hat aufgehört, ein christlicher Theologe im historischen Sinne des Wortes zu sein.

Auf Grund der vorausgehenden Erwägungen glaube ich das Recht zu haben, einer religiös-kirchlichen Bewegung, die sich unter derartigen Zeichen ausgewirkt hat, einen absoluten Wert vom rein historischen Standpunkt aus, abgesehen von spezifisch theologischen Argumenten, abzusprechen. Ich schließe aber daraus nicht auf den Mangel jeglicher relativen, historischen Bedeutung derselben.

Die christliche Betrachtungsweise der Geschichte sträubt sich in der That dagegen, in einer so großen und so fruchtbaren kirchlichen Erscheinung, wie die Reformation es in Wirklichkeit ist, nur Negatives zu erblicken. Mit der Idee der Lenkung der Weltgeschichte durch Gottes Vorsehung und mit der Überzeugung von einer besonderen Vorsehung Gottes über seine Kirche ist das eben unvereinbar. Alles Geschichtliche muß einen positiven Zweck besitzen, sonst hätte es kein positives Dasein. Es kann nicht genug betont werden, daß wir Katholiken es nicht nötig haben, relative Vorzüge anderer christlichen Kirchen und Konfessionen in lauter Schatten zu verwandeln, um den absoluten Vorzug, den bleibenden Wert und das universelle Recht der katholischen Kirche festhalten zu können. Diese Eigenschaften unserer Kirche stützen sich auf ein dreifaches Moment, das sie allein besitzt und das

sie hinaushebt über die übrigen christlichen Kirchen, gleichwie die Alpenriesen himmelhoch hinausragen über die Hügel, die ihnen vorgelagert sind. Die katholische Kirche reicht allein zurück bis in die ersten Tage des Christentums und ist mit dem jugendlichen Christentum durch die Träger ihrer Organisation als Nachfolger der Apostel unmittelbar verbunden. Die katholische Kirche allein besitzt das ganze Christentum in allen seinen Elementen als Inhalt ihres Lebens und ihres Kultus, als Richtschnur ihrer Thätigkeit und als Ziel ihres religiös-sittlichen Lebens, während die übrigen christlichen Kirchen das Christentum gleichsam unter sich verteilt haben. Durch die katholische Kirche endlich ist das Christentum zu einer allumfassenden religiösen Weltmacht geworden, die alle Völker und alle Zeiten in ihren Wirkungskreis einzuschließen nicht bloß bestrebt, sondern auch befähigt ist, die auf jeden Menschen, welches sein persönlicher Kulturstand sei, auf Gelehrte und Ungelehrte, Hohe und Niedrige einwirken kann und allen zum Segen wird, die sich ihrem Einflusse zugänglich erweisen, während die übrigen Kirchen aus gewissen Zeitbedürfnissen hervorgegangen sind, bei ihrem Entstehen für bestimmte Völker und Nationen innerlich zugerichtet wurden und erst nachträglich die universellen Tendenzen der katholischen Kirche, im wesentlichen ohne innerlich begründeten Erfolg, sich zu eigen gemacht haben.

Durch diese drei Vorzüge gewinnt die katholische Kirche eine universelle Bedeutung und eine über die Schranken von Zeit und Raum erhabene Mission, die keine andere christliche Kirche für sich in Anspruch nehmen kann, und die vermöge ihrer inneren Erhabenheit über jede religiöse

Gemeinschaft, die je von Menschen unter Menschen geschaffen worden, ihren Anspruch auf göttliche Gründung und Führung historisch rechtfertigt.

Dadurch sind die Grenzen, innerhalb welcher der positive historische Wert des Protestantismus sich bewegen kann, fest bestimmt. Eine weitere innere Grenze ist aus dem Umstande ersichtlich, daß das neue Evangelium die alte Kirche weder geistig noch thatsächlich besiegt hat. Um jedoch seinen historischen Wertgehalt vollständig zu erkennen, müßten wir am Ende seiner ganzen Entwicklung stehen und diese in ihrem vollen Verlauf und in ihrem historischen Endpunkte würdigen können. Das ist aber nicht der Fall; der Protestantismus mag als theologisches System von seinen eigenen Anhängern bereits zu Grabe getragen worden sein, als religiöse und als kirchliche Macht ist er bis zur Stunde lebendig und wirksam; ja er scheint in unseren Tagen zu neuen Eroberungszügen innerhalb der Gebiete der katholischen Kirche sich zu rüsten und hat in Österreich und in Frankreich diesen Zug schon angetreten. Er hat auch seine Entwicklungsfähigkeit nicht eingebüßt. Für unsere Frage ist aber erst seine zukünftige Entwicklung entscheidend; für den Historiker ist sie darum jetzt unlösbar. Die Frage hat übrigens auch ihre inneren Schwierigkeiten. Sie hängt zusammen mit dem undurchdringlichen Geheimnisse, das Gottes Wege in der Weltgeschichte unserem Auge verhüllt, und der Versuch ihrer vollständigen Beantwortung führt nur zum Aufwerfen noch schwierigerer Fragen nach dem relativen Wert der positiven und der negativen Erscheinungen der Weltgeschichte für ihr letztes Ziel sowie nach der Stellung

der Einzelnation und der Einzelperson im Gesamtplane der Schöpfung: Fragen, denen wir wie unmündige Kinder gegenüberstehen!

Ist somit ein sicheres Urteil über den Gesamtwert des Protestantismus unmöglich, so erbringt seine bisherige Geschichte den vollen Beweis dafür, daß er auf den Gebieten des intellektuellen, sozialen und allgemein kulturellen Lebens, dank den christlichen Kräften, die auch in ihm wirksam sind, und dank ihrer Verbindung mit thatkräftigen, unternehmungslustigen und zielbewußten Volksstämmen Leistungen hohen und bleibenden Wertes hervorgebracht hat. Wieviel davon auf Rechnung des protestantischen Geistes als solchen kommt, wieviel auf die Lebenskräfte, die im Volke pulsieren, entzieht sich einer sicheren Berechnung. Unleugbar besteht aber in der Gegenwart die Tendenz, den Protestantismus als eine Kulturmacht ersten Ranges auf Kosten des Katholizismus aufzubauschen. Im Zusammenhang damit ist die Rückständigkeit (Inferiorität) der Katholiken in der Gegenwart zu einem beliebten Schlagwort geworden. Die Thatsachen, welche die kulturelle Entwicklung der katholischen und der protestantischen Länder seit dem 18. Jahrhundert bezeichnen, scheinen freilich derartige Theorien zu rechtfertigen. Wenn man aber die Theorien näher ansieht, so wird man unschwer aufmerksam auf die wesentlichen Fehler, an denen sie leiden. Die zwei wesentlichsten Fehler bestehen darin, daß man Protestantismus und Katholizismus dabei als zwei Hypostasen behandelt, die mit den protestantischen und den katholischen Völkern identifiziert werden unter Nichtbeachtung der vielfältigen geschichtlichen,

wirtschaftlichen, politischen, nationalen und persönlichen Kräfte und Verhältnisse, aus denen das reale Leben sich zusammensetzt, und daß man sich nicht bewußt wird der völlig unzulänglichen Grundlage, auf der die Theorien aufgebaut werden. Solange jene Kräfte durch eine eindringende vergleichende Untersuchung für jedes Kulturgebiet nicht festgestellt sind, soweit das bei einem so komplizierten Gegenstand überhaupt möglich ist, solange insbesondere der Einfluß, den das protestantische oder katholische Bekenntnis auf die führenden Personen des kulturellen Fortschritts ausgeübt hat, nicht bestimmt ist, halte ich diese Theorien für pseudo-wissenschaftlichen Dilettantismus in usum delphini, die keine ernste Beachtung verdienen. Auf die Lehren, welche die Thatsachen selbst in sich enthalten, werde ich weiter unten zurückkommen.

Der Protestantismus hat nun doch vom Wesen des Christentums genug für sich gerettet, um auch zum Vermittler echt religiösen Lebens zu werden. Es wäre ja unerklärlich, wie Millionen von Christen während fast vier Jahrhunderten sich zu ihm bekennen konnten, wenn er ihre religiösen Bedürfnisse nicht befriedigt hätte. Die katholische Kirche stellt das mit ihrem Anspruche, die alleinseligmachende Kirche zu sein, nicht in Abrede; man sollte meinen, daß das oft genug wiederholt wurde, um auch in protestantischen Kreisen das Mißverständnis eines Ausdruckes, dessen Bedeutung scharf umgrenzt ist, unmöglich zu machen! Wie weit übrigens dieses Resultat den protestantischen Kirchen zu verdanken ist und nicht vielmehr der Gnade Gottes, die in jedes bereitwillige Herz

Friede und Segen träufelt, ist keine offene Frage, weil nur Gottes Gnade das echt religiöse Leben begründet!

Am wenigsten hat der Protestantismus auf dem Gebiete der ethischen und sozialen Lebensführung im Dienste der Religion und der Nächstenliebe geleistet. „Von Anfang an," schreibt Harnack,[1]) „mußte in den deutschen Reformationskirchen über sittliche Laxheit und mangelnden Ernst in der Heiligung geklagt werden. Das Wort: ‚Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote' trat ungebührlich zurück. Erst der Pietismus hat wieder seine zentrale Bedeutung erkannt. Bis dahin war im Gegensatz zu der katholischen ‚Werkgerechtigkeit' der Pendel der Lebensführung bedenklich auf die entgegengesetzte Seite hinübergeschwenkt. Aber die Religion ist nicht nur Gesinnung, sondern Gesinnung und That, Glaube, der in der Heiligung und in der Liebe thätig ist: das müssen die evangelischen Christen noch viel sicherer lernen, um nicht beschämt zu werden." Er beklagt es auch, daß das „Mönchtum, wie es evangelisch denkbar und notwendig ist," überhaupt verschwand, und freut sich, daß in dem letzten Jahrhundert ein Anfang gemacht wurde, den Verlust wieder einzubringen. „In den Diakonissen und manchen verwandten Erscheinungen erhalten die evangelischen Kirchen das zurück, was sie einst von sich gestoßen haben, weil sie es in seiner damaligen Gestalt nicht anzuerkennen vermochten. Aber es muß sich noch viel reicher und mannigfaltiger ausgestalten!"[2]) Auf jeden Fall hat der Protestantismus noch Riesenfortschritte in dieser Beziehung

[1]) Das Wesen des Christentums S. 180.
[2]) a. a. O. S. 181.

zu machen, wenn er es mit den Legionen von katholischen Ordensmännern und Ordensfrauen aufnehmen will, die sich dem Dienste ihrer armen, kranken und verlassenen Brüder und Schwestern mit einer Hingabe widmen, die unverdächtige protestantische Zeugen bei den Diakonissen und verwandten Erscheinungen vermissen!

Nicht das letzte positive Moment des Protestantismus erblicke ich endlich in dem Anstoß, den er zur Läuterungsarbeit in der katholischen Kirche selbst gab und in der Rolle eines scharfen Zensors, die er bis zur Stunde geschäftig spielt. Aufgerüttelt durch die Verheerungen der Reformation, fanden die kirchlichen Organe endlich den Mut zur Durchführung von Reformen, die seit mehr als einem Jahrhundert vergebens erwartet worden waren. Die Kritik aber, die er seitdem, allerdings selten in wohlwollender Weise, an der katholischen Kirche übt, und die peinliche Aufmerksamkeit, die er ihren Lebensäußerungen schenkt, haben manchen Fehlgriff verhütet, der ohne ihn gemacht worden wäre. Es wäre undankbar, diese beiden Dienstleistungen unerwähnt zu lassen. Doch noch wichtiger ist eine dritte: er gab ihr noch im 16. Jahrhundert die Gelegenheit, sich als eine unsterbliche Institution zu erweisen, die nach jeder Prüfung, die sie zu bestehen hat, wenn ihre Organe auch noch so schlecht gearbeitet haben, neue Kraft und Fruchtbarkeit von dem Geiste Gottes erhält, der sie durch die Jahrhunderte führt, der ihr ewige Jugendfrische trotz ihres Alters, frohen Siegesmut trotz ihrer Niederlagen verleiht und immerdar zusichert. Damit werden wir zur Betrachtung eines neuen, erfreulicheren kirchlichen Zeitalters geführt.

3. Das Zeitalter der kirchlichen Reform und der Religionskriege.

Dieses Zeitalter, welches das Jahrhundert zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden (1555 bis 1648) umfaßt, steht unter dem Zeichen der geistigen Reaktion und des materiellen Kampfes. Der Turm der katholischen Kirche war durch den Sturm der religiösen Neuerung bis in seine tiefsten Fundamente erschüttert worden; wie eine unwiderstehliche Hochflut wälzte sich die kirchliche Revolution über die abendländische Christenheit hin, und nichts erwies sich kräftig genug, um diesen Siegeslauf aufzuhalten oder einzudämmen. Die Inhaber des päpstlichen Stuhles hatten die neue Gefahr nicht in ihrer Größe erkannt, und als sie das Wachsen derselben wahrnahmen, erwiesen sich die alten kirchlichen Waffen als ungenügend zu ihrer wirksamen Bekämpfung. Hadrian VI (1522—1523), der Nachfolger Leos X, der Luthers Thesen verurteilt hatte, ging rasch auf dem päpstlichen Stuhle vorüber und erlebte in der kurzen Zeit seiner Regierung nur bittere Enttäuschungen. Er hatte ein volles Verständnis für die schwierige Lage und den ernstesten Willen, die Arbeit der wahren Reformation in capite et in membris auf sich zu nehmen. Er suchte zu diesem Zwecke Frieden zu stiften zwischen dem Kaiser und dem Könige von Frankreich, um Westeuropa gegen die Türken zu einigen, die bis Belgrad vorgedrungen waren. In Deutschland war aber für die Türkennot kein Verständnis vorhanden; Luther behauptete ja bei jeder Gelegenheit, der Papst sei ein größerer Feind Deutschlands als die Türken!

Die ehrlose Politik des französischen Königs zwang ihn sogar, sich nach langem Sträuben der italienischen kaiserlichen Liga anzuschließen. Schon wenige Wochen nachher, als er die Reformarbeit beginnen wollte, starb er, der letzte deutsche Papst, deren Reihe er ruhmvoll schloß.

Die übrigen Glieder der Hierarchie und die alten Orden waren der Aufgabe nicht gewachsen. Von vielen Mitgliedern des Welt- und Ordensklerus wurde der Ausbruch der religiös-kirchlichen Wirren als ihre Befreiungsstunde begrüßt, weil sie aus rein menschlichen Motiven in den geistlichen Stand eingetreten waren und deshalb den Forderungen ihres Berufes innerlich fremd gegenüberstanden. Viele blieben allerdings der Kirche treu; aber es mußten zuerst die Früchte der Reform gekostet werden, bevor man in weiteren Kreisen ihren Zauber überwand und einsah, daß diese Reform nicht die richtige sein könne, daß die wahre Reform innerhalb der unwandelbaren Grundsätze des Christentums sich vollziehen müsse. Als diese Einsicht gewonnen war, hatte die Stunde der Reaktion geschlagen und ein neues Zeitalter begonnen, das zugleich das Zeitalter der Religionskriege werden mußte, da die Reform zur politischen Macht geworden war und nur durch die gleiche Macht verdrängt werden konnte.

Eine vollständige Besiegung der Reform ist nun der katholischen Reaktion auch nicht entfernt gelungen. Es waren zu viele Kräfte zusammengetreten, als daß es möglich geworden wäre, die Reformationskirchen aus dem Felde zu schlagen. Dennoch war das Resultat der Reaktion sehr bedeutend und zwar nach einer doppelten Seite hin, nach innen und nach außen. Nach innen durch die

prinzipielle und zum Teil thatsächliche Durchführung der seit Jahrhunderten geforderten kirchlichen Reform, nach außen durch die Rückeroberung verloren gegangener Gebiete und die Gewinnung bisher nicht missionierter Länder für die katholische Kirche.

Die Reformkräfte waren vielfältig und an innerem Werte sehr verschieden von einander. Unter ihnen traten besonders folgende vier hervor: das Konzil von Trient, die Gesellschaft Jesu, das Papsttum und die katholischen Fürsten.

Von den ersten Anfängen der kirchlichen Neuerungen an erschien ein allgemeines Konzil als das einzige Rettungsmittel der kirchlichen Einheit. Dieses Rettungsmittel ist aber das Konzil von Trient leider nicht geworden; es kam zu spät, als die Entwicklung zu weit fortgeschritten war, um noch in kirchliche Bahnen eingelenkt werden zu können. Schuld daran waren die verworrenen politischen und allgemeinen kirchlichen Verhältnisse selbst; es darf aber nicht verschwiegen werden, daß auch einige Päpste, insbesondere Klemens VII und Paul IV, dem Konzilsgedanken unfreundlich gegenüberstanden. Ganz ablehnend verhielten sich die Protestanten selbst, die nur einmal, im Jahre 1551, durch einige Gesandte in Trient vertreten waren. Auf sie fällt daher die Hauptschuld an dem Mißerfolg der ersten und unmittelbaren Aufgabe des Konzils. Nun fielen die zwei ersten Perioden des Konzils (1545 bis 1549, 1551—1552) schon vor den Augsburger Religionsfrieden; seine Glanzzeit bildet aber die dritte Periode vom 18. Januar 1562 bis zum 4. Dezember 1563 und es leuchtet ein, daß es erst nach seiner Vollendung

zur kirchlichen Großmacht werden konnte. Diese ist es in der That geworden; wenn auch seine Thätigkeit durch den Konflikt der mannigfachsten Interessen gehemmt und durchkreuzt und lange nicht alle notwendige Arbeit in demselben verrichtet wurde, so kam doch ein Werk von der größten Bedeutung für die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse innerhalb der katholischen Kirche zustande. Bis zur Gegenwart ist es für die kirchliche Verwaltung maßgebend geblieben. Diese Bedeutung gewann es durch seine dogmatischen Entscheidungen und seine praktisch-kirchlichen Reformdekrete.

Um die ersteren richtig zu würdigen, muß im Auge behalten werden, daß das Konzil die Bekämpfung der protestantischen Irrlehren bezweckte, womit einerseits die Beschränkung auf das angegriffene Lehrgebiet, andererseits die Ausscheidung aller Fragen, in denen die Katholiken selbst nicht ganz einig waren, sich von selbst ergaben. Es gibt daher kein vollständiges Bild der dogmatischen Entwicklung, auch nicht soweit sie damals gediehen war. Es bedeutet aber einen gewaltigen Schritt in dieser Entwicklung selbst dadurch, daß eine Reihe von dogmatischen Bestimmungen getroffen wurden, die dem Mittelalter nicht als verbindliche Kirchenlehre bekannt waren.

Die vierte Session entschied die Frage nach den Quellen des kirchlichen Glaubens. Hier wurde zum erstenmal der Begriff der Inspiration und der Umfang der inspirierten Schrift festgesetzt und zwar konkret nach Maßgabe der Vulgata, die als authentische Bibelausgabe bezeichnet wurde, doch unter Hinweis darauf, daß der Text derselben revidiert werden müsse; ebenso wurde zum ersten-

mal der Erklärungskanon der Schrift durch die Väter feierlich ausgesprochen. Damit war das protestantische Formalprinzip abgelehnt. Die übrigen Glaubensentscheidungen beziehen sich auf die Lehre von der Erbsünde, der Rechtfertigung, dem hl. Meßopfer und den sieben Sakramenten, durchwegs unter Beachtung des protestantischen Materialprinzips und der daraus fließenden Konsequenzen. Endlich wurden die früheren dogmatischen Bestimmungen über das Fegfeuer, die Anrufung und Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und ihrer Reliquien mit praktischen Belehrungen wiederholt. So interessant es nun wäre, die theologische Arbeit, welche jenen Entscheidungen vorausging, und insbesondere den Kampf zwischen den zwei theologischen Schulen, der franziskanischen und der augustinisch-thomistischen, der dabei mitspielte, näher ins Auge zu fassen, so muß ich doch aus naheliegenden Gründen hier darauf verzichten.

So schwierig diese Arbeit war, noch schwieriger war die Aufgabe, die das Konzil auf dem praktisch-kirchlichen Lebensgebiete zu lösen hatte. Hier standen die verschiedenartigsten Interessen einander gegenüber; hier konnte man weitgehende Neuerungen befürworten, gewisse Gegensätze zur bisherigen Praxis aufstellen, ohne mit irgend einem wesentlichen Punkte in Konflikt zu geraten. Im ganzen hielt nun das Konzil eine sehr konservative Richtung ein, vielleicht geleitet durch die Erwägung, daß weitgehende kirchliche Neuerungen in den Ländern, die den Protestantismus zurückgewiesen hatten, großes Ärgernis hervorgerufen, in den protestantischen aber auch die weitgehendsten keinen Erfolg gehabt hätten. Am schlimmsten

waren die gemischten Länder daran, und für diese darf man allerdings die Frage aufwerfen, ob die Reformdekrete des Konzils genügend waren. Daß fast keine deutschen Bischöfe auf dem Konzil anwesend waren, muß als ein großer Nachteil bezeichnet werden; die Folge davon war, daß die Reformdekrete eine vorwiegend romanische Färbung erhielten.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Erziehung, Bildung und Pflichttreue des Klerus zugewendet. Gleich das erste Dekret beschäftigt sich mit dem Religionsunterricht auf allen Stufen, dessen treue Verwaltung eingeschärft wurde. Die Rechte und Privilegien der Universitäten wurden dabei in keiner Weise angetastet, sondern vielmehr wiederholt bestätigt, wobei die hohe Schätzung derselben unverhüllt zu Tage trat. Besonders einschneidend waren die Vorschriften über die Errichtung von Klerikalseminarien, die aber durchaus nicht als Gegensatz zu den theologischen Fakultäten aufgefaßt wurden, die Einschärfung der Residenzpflicht, das Verbot der Kumulation von Benefizien, die Bestimmungen über die Abhaltung von Provinzialsynoden jedes dritte Jahr und von alljährigen Diözesansynoden, von denen freilich die einen erst spät, die andern überhaupt nicht zur Durchführung kamen. Wieder andere Dekrete beziehen sich auf die Bischofswahlen, die Kirchenvisitation, die Diözesanverwaltung, die Klosterzucht, die Lebensführung der Kleriker u. s. w. Die Ablaßbewilligungen wurden sehr eingeschränkt und namentlich die Verfügung getroffen, daß jede schändliche Gewinnsucht dabei auszuschließen sei. Für das Volk bildete die bekannte Neuregelung der Eheschließung die einschneidendste

Maßregel; indirekt bezweckten aber die meisten Dekrete die Hebung des religiösen Volkslebens. Besondere Beachtung verdient es, daß unter diesen vielen Dekreten kein einziges die Inquisition auch nur mit dem Namen nennt: ein vollgültiger Beweis dafür, daß das Konzil nicht daran dachte, ihre mittelalterliche Form aufzufrischen, und daß diese schon damals nicht als ein bleibendes Inventarstück der kirchlichen Disziplin betrachtet wurde.

Nun bewegen sich allerdings alle diese Dekrete auf dem kirchenrechtlichen Gebiete und sind alle juristisch gefaßt. In ihrer Begründung gibt sich aber eine hohe geistige Auffassung des religiösen Lebens kund und manche Ausführungen sind unmittelbar der hl. Schrift und den besten asketischen Schriftstellern entnommen. Man darf übrigens den hohen Wert juristischer Bestimmungen für eine Gesellschaft, welcher Art sie sein mag, nicht verkennen; auch eine religiöse Gesellschaft kann sie nicht entbehren. Nicht die juristischen Paragraphen an sich sind wertvoll; wohl aber bildet ihre Beobachtung einen Gradmesser für den Geist, der in der Gesellschaft herrscht, und ihr Inhalt eine Norm für den Geist, der darin zur Herrschaft kommen soll.

Für die richtige Würdigung des Wertes aller dieser Dekrete muß außerdem beachtet werden, daß sie von dem religiösen und allgemein menschlichen Kulturstand des 16. Jahrhunderts abhingen und daß sie für die Zeit selbst, in der sie entstanden sind, nicht aber für das 19. und 20. Jahrhundert bestimmt waren. Manche von ihnen sind allerdings mit dem Wesen der kirchlichen Disziplin so verwandt, daß sie ihre Gültigkeit bis zur Gegenwart nicht

eingebüßt haben; andere eilten ihrer Zeit so weit voraus, daß sie erst im 19. Jahrhundert zur Geltung kamen. Manche tragen aber den Stempel der Zeit, die sie schuf, so deutlich ausgeprägt und sind mit den Kulturverhältnissen des 16. Jahrhunderts so innig verwachsen, daß sie nicht ohne weiteres auf die Gegenwart sich anwenden lassen. Endlich darf der wesentliche Unterschied zwischen absolut gültigen Glaubensentscheidungen und zeitgeschichtlich bedingten Disziplinarvorschriften unter keinem Vorwande verkannt oder verwischt werden.

Die Aufnahme der Reformdekrete war in den einzelnen Ländern sehr verschieden. In Italien mit Ausnahme von Neapel, in Polen und Portugal fanden sie keinen Widerspruch. Spanien, die Niederlande und Neapel nahmen sie an mit einer Klausel, die sich auf die königliche Gerechtsame bezog. Frankreich lehnte sie anfangs ganz ab, weil es eine Beschränkung der gallikanischen Freiheiten und der königlichen Rechte darin erblickte. In Ungarn wurden sie ebenfalls nicht publiziert. In Deutschland wurden sie von den Protestanten zurückgewiesen und darum in den Gegenden, die in der Hand protestantischer Fürsten waren, nicht verkündet, während die katholischen Fürsten, Ferdinand an der Spitze, auf dem Reichstag zu Augsburg (1566) sie anerkannten. Damit ist auch gesagt, daß der Einfluß des Tridentinums auf das kirchliche Leben in den einzelnen Ländern sehr verschieden war. Von der prinzipiellen Anerkennung zur thatsächlichen Durchführung war ohnedies noch ein weiter Schritt. Diese Durchführung vollzog sich in den verschiedenartigsten Abstufungen; sie war abhängig von der Stellungnahme der politischen Macht-

haber, sowie von der größeren oder geringeren Energie, mit welcher sie von den Organen der Kirche angestrebt und verwirklicht wurde. Die Macht der Persönlichkeit trat dabei sehr stark zu Tage; denn nur durch persönliche Thätigkeit konnten die Ideen, die den Dekreten zu Grunde lagen, ins reale Leben übersetzt werden. Glücklicherweise fanden sich solche Persönlichkeiten in reicher Anzahl: neue Ordensstifter, Theologen und Bischöfe. Unter letzteren ragte der Kardinal-Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus, ein seltenes Beispiel eines glücklichen Nepotismus, besonders hervor, der mit vollem Verständnis und größter Energie die kirchliche Reform anstrebte und zum Teil erreicht sah, als er 1584 starb. Von den französischen Bischöfen darf Franz von Sales nicht unerwähnt bleiben, eine der liebenswürdigsten Erscheinungen unter den Bischöfen und Mystikern der Neuzeit, eifrig in der Bekehrung der Calvinisten seiner Diözese mit echt kirchlichen und religiösen Mitteln, als Stifter eines neuen Ordens und als asketischer Schriftsteller von bleibendem Ruhm († 1622).

Die hervorragendsten Vertreter und Beförderer der tridentinischen Reform sollten aber die Mitglieder eines neuen Ordens werden, dessen Stiftung weder vom Konzil veranlaßt wurde (denn er bestand schon), noch gegen den Protestantismus gerichtet war (denn eine Rücksichtnahme auf Luther ist bei dem ursprünglichen Entschluß des spanischen Ritters Iñigo absolut ausgeschlossen), der aber durch die Macht der Verhältnisse in seiner ersten Entfaltung der mächtigste und gefürchtetste Gegner des Protestantismus werden sollte: die Gesellschaft Jesu. Es ist nicht meine Absicht, diese glorreiche Thätigkeit des Jesuiten-

ordens näher darzustellen. Abgesehen davon, daß es auf einigen Seiten undurchführbar wäre, ist sie aus der Geschichte der sog. Gegenreformation und aus den einschlägigen Monographien zur Genüge bekannt. Wohl aber erscheint es geboten, dem vielgerühmten und vielgeschmähten Orden selbst, der mehr als alle übrigen Institutionen der katholischen Kirche die Öffentlichkeit dauernd beschäftigt, eine kurze Betrachtung zu widmen, umsomehr als bei den heutigen Kontroversen über den Jesuitismus in der Regel das Notwendigste fehlt: eine umsichtige Orientierung und ein besonnenes, vorurteilsloses, ruhiges Urteil!

Diese beklagenswerte Erscheinung hat verschiedene Gründe. Die instinktive oder durch geschichtliche Studien geweckte Erinnerung an die Wunden, die der Jesuitenorden in seiner Jugend der Reformation geschlagen hat, und der intensive Gegensatz, in dem sein Geist zu dem der Reformation steht, werden ihm innerhalb des Protestantismus immerdar bittere Gegner und haßerfüllte Feinde zuziehen, solange es einen Protestantismus geben wird. Für seine Gegner trägt er sodann das Mal seiner Geburt in dem Spanien des 16. Jahrhunderts mit seiner eigenartigen politischen und religiösen Physiognomie noch immer deutlich an der Stirne, weil er keine Änderung von wesentlicher Bedeutung von der Zeit seines Entstehens bis zur Gegenwart erlebt hat. Dieses Geburtszeugnis trägt wesentlich dazu bei, daß er in jenen Kreisen, die sich als die Träger insbesondere des deutschen Nationalgeistes betrachten, als ein fremdes Gewächs empfunden und bekämpft wird, in weit höherem Grade als andere Orden, die ebenfalls nicht deutschen Ursprunges sind.

Sein spezielles Verdienst, die höchste kirchliche Autorität mutig zu schützen und die Idee der Unabhängigkeit der Kirche kraftvoll zu vertreten, muß ihm weiterhin die offene Gegnerschaft aller jener eintragen, die das Papsttum als den großen Feind der modernen Kultur betrachten oder die Idee der Staatsomnipotenz vertreten: lauter Faktoren, welche dem Wunsche, der seinem Stifter in den Mund gelegt wird, es möge seine Schöpfung dem Läuterungsfeuer der Verfolgung immerdar ausgesetzt sein, stete Erfüllung zusichern werden. Nun war aber der Jesuitenorden selbst eine Neuerung innerhalb der Ordensgebilde der katholischen Kirche sowohl in seiner Gesamtorganisation als in manchen seiner Einzelbestrebungen und trat dadurch in einen gewissen Gegensatz zu den älteren Orden und ihren Anhängern im katholischen Klerus und Volk.

Das eifrige Bestreben, seine eigene Thätigkeitssphäre so weit auszudehnen, so intensiv in Anspruch zu nehmen und so charakteristisch zu gestalten als möglich, hat die Zahl seiner Gegner unter den Mitgliedern des Klerus noch vermehrt, die gegen seine Vorherrschaft ankämpfen zu müssen glauben. Bekanntlich hat ihn ja Kardinal Manning als ein Hindernis für die Fortschritte des Katholizismus in England bezeichnet und ihm in seinem Sprengel die Leitung von Schulen und Instituten vorenthalten, um dem Weltklerus auch die höheren und höchsten Gebiete kirchlicher Arbeit zu sichern und dessen geistige Abhängigkeit von den Jesuiten zu verhüten. Auf der anderen Seite hat er sich namentlich durch seine Thätigkeit auf dem Gebiete der Privatseelsorge vornehmlich in den höheren Schichten der katholischen Gesellschaft

begeisterte Verehrer gewonnen, die nur dort katholisches Leben erblicken möchten, wo die Jesuiten tonangebend sind. Die grenzenlose Verehrung und Bewunderung, deren Gegenstand der Orden in weiten Kreisen ist, findet endlich ihre beständige Nahrung in der ungerechten Behandlung, die ihm mehrere Regierungen widerfahren lassen und wodurch sie ihm eine Märtyrerkrone aufs Haupt gesetzt haben. Alle diese Umstände zusammen erschweren aber die objektive Würdigung desselben in empfindlicher Weise und schließen eine Verständigung aller Kreise über seinen eigentlichen Wert in absehbarer Zeit von vornherein aus.

Die herrschenden Gegensätze in seiner Beurteilung beginnen schon bei der Betrachtung der Persönlichkeit seines Stifters, den H. St. Chamberlain jüngst als den ausgeprägtesten Typus des Antigermanen hingestellt hat, und erstrecken sich auf die Grundgedanken seines Ordensideals und seiner Organisation, auf seine umfassenden Wirksamkeitsgebiete, seine Schultheologie, seine Unterrichtsmethode, seine Volksmissionen, seine Verwaltung des Bußsakramentes bis herab auf seine spezifischen Andachtsübungen. Es wäre daher ein eitles Unternehmen, alle diese Kontroverspunkte näher zu erörtern und den Versuch zu machen, alle jene Gegensätze zu versöhnen. Von größerem Wert erscheint mir der Versuch, die Stellung des Jesuitenordens innerhalb der katholischen Kirche richtig zu bestimmen und scharf zu umgrenzen, weil dadurch ein sicherer Maßstab für die Beurteilung seiner ganzen Geschichte gewonnen ist. Diese Stellung dürfte aus folgenden Sätzen klar ersichtlich sein:

1. Der Jesuitenorden ist eine der vielen Erscheinungen des katholischen Ordenswesens, vom kirchenrechtlichen Standpunkte ebenso berechtigt als alle übrigen, aber auch ohne größere Berechtigung und ohne innigere Verbindung mit dem Wesen des Katholizismus als jede andere.

2. Durch seinen Gegensatz zu den älteren Orden, durch die bestimmte Individualität seines Stifters, durch seine Heimat und seine Entstehungszeit offenbart er sich als eine zeitgeschichtliche Erscheinung, die nur einen relativen Wert, nicht aber einen absoluten in Anspruch nehmen kann. Sowohl in seiner Auffassung des Ordensideals als in seiner Organisation ist er von den alten Orden so grundverschieden, daß konkrete Vergleichungspunkte zwischen diesen und ihm fast nicht vorhanden sind, trotzdem das Wesen des Ordenslebens beiden gemeinsam ist. Zu den bekannten drei Ordensgelübden trat bei ihm ein viertes hinzu, das die unbedingte Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl betreffs der Missionen forderte. Von den drei übrigen wurde der Hauptnachdruck auf den Gehorsam gelegt. Das geflügelte Wort vom jesuitischen Kadavergehorsam ist allerdings eine arge Übertreibung; es ist aber einem Bilde entnommen, das in den Konstitutionen des Ordens steht. Die Sache selbst findet ihre sittliche Grenze in der Bestimmung, daß der Gehorsam sich auf Sündhaftes, das von dem Untergebenen als solches erkannt wird, nicht erstrecken dürfe. Das Recht des Oberen, Gehorsam zu fordern, ist selbstverständlich an dieselbe Grenze gebunden. Der Inhalt des Ordenslebens wird einerseits durch den Wegfall gemeinschaftlicher religiöser Übungen, die in den alten Orden die Hauptsache

waren, andererseits durch die Ausdehnung auf alle Gebiete des kirchlichen Lebens ohne jede Einschränkung und unter Heranziehung aller Seiten der geistig-sittlichen Kulturarbeit bestimmt. Die Organisation ist streng monarchisch gedacht. Das Institut des Ordensgenerals ist ihr mit den großen Orden des 13. Jahrhunderts gemeinsam; aber auch hier waltet der wesentliche Unterschied, daß der jesuitische Ordensgeneral auf Lebzeiten gewählt wird und von seiner Residenz in Rom den ganzen Orden in der Hand hält, weil alle Einzeloberen (Provinziale, Rektoren und Superioren) verpflichtet sind, ihm ein vollständiges Entwicklungsbild jedes einzelnen Mitgliedes des Ordens in bestimmten Zeitterminen einzusenden. Die Einzeloberen stehen aber selbst wieder unter einem Aufsichtsorgan; nicht einmal der Ordensgeneral hat in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung. In dieser strammen Organisation liegt ohne Zweifel die Hauptkraft des Ordens, und vom Gesichtspunkte des Mittels zum Zwecke betrachtet, kann ihre Vorzüglichkeit nicht geleugnet werden. Sie gibt ihm die Möglichkeit, jede Einzelpersönlichkeit genau kennen zu lernen und damit seinen Reichtum an geistigen Kräften vollständig auszunützen. Durch die Isolierung des Individuums („Privatfreundschaften" sind verboten) und die strenge Beaufsichtigung, die sich auf jedes Mitglied und alle Angelegenheiten desselben erstreckt, erhält er eine soziale Kraft, die zu sicherem Erfolg führen muß. Die Weite seines Arbeitsfeldes aber befähigt ihn dazu, auf allen Gebieten des geistigen und religiös-kirchlichen Lebens mit Macht einzugreifen, Großes und Bleibendes zu leisten und eine führende Stellung zu gewinnen.

Diese Gesamtorganisation war nun wesentlich das Werk seines Stifters in seinen späteren Jahren, dessen Individualität sich darin klar offenbart, und auf deren Eigenart, nicht etwa auf Grundgedanken des Ordenslebens, die Übertragung des militärischen Gehorsams auf das religiöse Leben in letzter Linie zurückzuführen ist. Der innerste Gedanke dieser Gesamtorganisation trägt aber auch die deutlichen Spuren seines Ursprunges in Spanien, das durch die Kämpfe mit den Mauren den Charakter religiöser Exaltation und militärischer Schulung in eigenartiger Verbindung gewonnen hatte. Diese beiden Momente wußte indes der Stifter des Ordens mit den Forderungen sowohl eminenter Vernünftigkeit als höchster Geistigkeit in jene vollkommene Harmonie zu bringen, welche die Signatur seiner Schöpfung und das Geheimnis ihrer empirischen Kraft bildet. Ihre Entstehungszeit endlich zeigt die Reaktion gegen die herrschenden Ideen klar am Werke: die äußerste Anspannung des Autoritätsprinzips in der Religion gegenüber dem äußersten Subjektivismus, von dem die ganze Reformation getragen war. Durch diese Reaktion ist der hl. Ignatius zum vollendetsten Widersacher Luthers geworden.

3. Daraus folgt unmittelbar, daß die so oft auftretende Behauptung, *Jesuitismus und Katholizismus seien identisch*, vollkommen hinfällig ist. Sie ist noch unrichtiger, als wenn behauptet würde, der ganze Geist des Katholizismus sei im 6. Jahrhundert in die Benediktinerklöster, in den folgenden Jahrhunderten in die verschiedenen Neubildungen des benediktinischen Ordensideals, im 13. Jahrhundert in die neuen Mendi-

kanerorden eingezogen. Die katholische Kirche ist älter und umfassender als alle Orden, von denen jeder nur eine von den verschiedensten Kräften darstellt, die in der Kirche wirksam sind und die, alle zusammen genommen, den ganzen Umfang dieser Kräfte nicht ausmachen; denn sie werden von der Kirche als der höheren, allgemeineren Organisation umschlossen, nicht die Kirche von ihnen. Keiner von den kirchlichen Orden kann somit die Universalität der katholischen Kirche selbst beanspruchen, weder in bezug auf Zeit und Raum noch in seinen inneren Lebensfunktionen; denn jeder von ihnen ist unter bestimmten Verhältnissen entstanden, wurde von einer bestimmten Persönlichkeit gegründet und hat die Pflege eines besonderen Gebietes der kirchlichen Arbeit sich zur Aufgabe gestellt. Je zahlreicher nun die Orden im Verlauf der Jahrhunderte wurden, desto mehr mußten sie sich, wie in ihrer ganzen äußeren Erscheinung, so auch in ihrem inneren Lebensinhalt von einander abgrenzen. Daher der Spezialisierungsprozeß, der einen der wichtigsten Faktoren in der Entwicklung des katholischen Ordenslebens bildet und der bei dem Jesuitenorden als der jüngsten der großen katholischen Ordensstiftungen mit seinen Konsequenzen zur besonderen Geltung kommen mußte. Im Lichte des vollen Inhaltes des Katholizismus und seiner ganzen Geschichte betrachtet ist also jene Behauptung geradezu widersinnig.

Sie ist aber auch falsch, wenn sie dahin verstanden wird, daß der Jesuitismus seit dem 16. Jahrhundert in steigender Linie die Herrschaft über die katholische Kirche gewonnen habe und in der Gegenwart alle „besseren" Regungen derselben unterdrücke. Der Jesuitenorden hat

allerdings wiederholt auf kirchliche Personen, auch auf Päpste, und kirchliche Verhältnisse einen bestimmenden Einfluß gewonnen; dieser Einfluß beschränkte sich aber immer auf zeitgeschichtliche Momente und Lebensäußerungen der katholischen Kirche. Zu diesem Einfluß hat ihm übrigens gerade der Protestantismus, der daran so großen Anstoß nimmt, verholfen, weil er der wirksamste Träger der antiprotestantischen Entwicklung der Theologie und des Kultus geworden ist, welche der Protestantismus der katholischen Kirche aufgenötigt hat. Nun ist aber der Katholizismus nicht wesentlich Antiprotestantismus, wie dieser wesentlich Antikatholizismus. Je mehr der Protestantismus diesen polemischen Charakter abstreifen wird, desto mehr wird auch der „militärische Orden", „die Leibgarde des Papstes" an kriegerischem Aussehen und polemischer Richtung verlieren.

4. Der relative Charakter, welcher demnach dem Jesuitenorden zukommt, wenn er auch im Dienste göttlicher Gedanken und kirchlicher Ideale steht, wird durch seine ganze Geschichte bestätigt, die glänzende Leistungen, aber auch jene Mängel aufweist, die von menschlicher Arbeit unzertrennlich sind. Alleinige kirchliche Korrektheit seiner eigenen Schulmeinungen, Alleinberechtigung seiner Andachtsübungen und Frömmigkeitsäußerungen kann er daher gar nicht in Anspruch nehmen noch nehmen wollen. Es steht vielmehr jedem Katholiken frei, der spezifischen Richtung der Theologie der Jesuiten sich anzuschließen oder nicht, ihre Andachtsformen zu adoptieren oder nicht, ihre Bestrebungen zu fördern oder nicht, je nach der Stellung, die ihm seine Überzeugung und sein eigenes

Gewissen vorschreibt. Ja! auch das Recht, den Jesuitenorden positiv, sei es auf wissenschaftlich-theologischem, sei es auf praktisch-kirchlichem Gebiet, zu bekämpfen, steht jedem Einzelnen zu, solange und insoweit diese Bekämpfung mit den Waffen des Geistes geschieht und sich innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe bewegt. Persönliche Angriffe, Verdächtigungen, geheimnisvolles Argwöhnen und ähnliche Arten einer unwürdigen und unchristlichen Bekämpfung sollten aber auf das sorgfältigste vermieden werden.

5. Die Eigenart des Jesuitenordens läßt es endlich als höchst wünschenswert, ja sogar als notwendig erscheinen, daß er auf keinem kirchlichen Gebiet zur Alleinherrschaft gelange; denn schon das Vorherrschen einer einzigen Richtung in der theologischen Wissenschaft wie in der praktischen Religionsübung wäre, der Hypertrophie eines einzelnen Gliedes des menschlichen Organismus vergleichbar, ungesund und schädlich für das Ganze. Dem Orden selbst kann aber nicht zugemutet werden, daß er seine Thätigkeit künstlich zurückschraube und das Feld, das ihm offen steht, aus Großmut räume; ihre eigenen Ideale zu vertreten und möglichst zur Geltung zu bringen, ist Lebensfrage und Lebensnerv einer jeden Organisation. Anderen Kräften und anderen Institutionen fällt die Aufgabe zu, hier korrigierend einzugreifen und das Überwuchern einer Richtung in Theorie und Praxis zu verhüten. Vor allem ist es das Recht und die Pflicht der alten Orden, in umfassenderer Weise, als es bisher geschah, die Pflege der theologischen Wissenschaft auf dem spekulativen wie auf dem positiv-historischen Felde der

Forschung, auf welchem ihre Ahnen so Großes und Unsterbliches geleistet haben, wieder aufzugreifen, ihre theologische und kirchliche Selbständigkeit zu wahren und in eine edle Rivalität mit dem Weltklerus und mit ihren jüngeren thatkräftigen Brüdern, den Jesuiten, einzutreten, damit der ganze innere Reichtum des Katholizismus zum Segen der ganzen Christenheit und der modernen Welt zur Entfaltung gelange und auf allen Gebieten und in jeder Richtung des kirchlichen Lebens die köstlichsten Früchte hervorbringe!

Die Verdienste, die sich die Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert um die Durchführung der tridentinischen Reform erworben haben, dürfen aber nicht vergessen werden, ebensowenig als ihre späteren Leistungen überhaupt.

Als die dritte Reformkraft bezeichnete ich das Papsttum. Die Wirksamkeit der Päpste nahm jetzt eine ganz andere Richtung an als im Zeitalter des Humanismus, währenddessen sie mehr dem Humanitäts- als dem Kirchenideal gedient hatten. Auch im Zeitalter der Hochflut der kirchlichen Revolution waren die politischen Interessen im Vordergrund gestanden bis auf Paul IV (1555—1559), der zuerst die kirchlichen wieder an die erste Stelle rückte. Von da an verschwand die vorherrschende weltliche Gesinnung, die so lange im Heiligtum gewaltet hatte, und ernste kirchliche Arbeit im Dienste der wahren kirchlichen Reform nahm ihre Kraft in vollen Anspruch. Von den fünfzehn Päpsten, die von Paul IV bis zu Innocenz X (1644—1655) den Stuhl Petri inne hatten, regierten allerdings einige zu kurze Zeit, um Erhebliches zu wirken, andere ließen sich durch politische Angelegenheiten und

Familieninteressen gefangen nehmen. Der Intensivitätsgrad, mit welchem die Reformarbeit betrieben wurde, wechselte sehr häufig, je nach der Individualität jedes Papstes und unter dem bald fördernden, bald hemmenden Einfluß der allgemeinen Verhältnisse. Der Gesamtcharakter der Thätigkeit des Papsttums war indessen der reformatorische und verlieh ihr einen höheren und bleibenderen Wert als derjenigen der vielgepriesenen Päpste der Renaissance.

Am kräftigsten kam er zum Ausdruck bei Pius V (1566—1572), dem ersten Heiligen unter den Päpsten seit Cölestin V. Persönlich von dem Geiste strenger Askese erfüllt, trat er mit aller Energie für die Durchführung der Reform ein und brachte mehrere Arbeiten zur Ausführung, die das Konzil von Trient nicht hatte beendigen können oder von vornherein dem Papste zugewiesen hatte: die Verbesserung des Breviers und des Missale, sowie die Herstellung des römischen Katechismus zum Gebrauche der Seelsorgegeistlichkeit. Pius V hatte auch die Freude, den Sieg von Lepanto zu erleben, mit dem die Zurückdrängung der Türken ihren glücklichen Anfang nahm. Gregor XIII (1572—1585), dessen Achillesferse der sog. kleine Nepotismus war, setzte das Werk seines Vorgängers fort durch die Errichtung verschiedener Nuntiaturen, die Gründung und Vergrößerung mehrerer Kollegien in Rom zur Bildung des Klerus und die bekannte Kalenderreform. Sixtus V (1585—1590) errichtete fünfzehn römische Kongregationen, welche nach dem Prinzip der Arbeitsteilung die vielfältigen Geschäfte der Kurie wahrnehmen sollten. Unter ihm und Klemens VIII

(1592—1605) wurde die authentische Ausgabe des Textes der Vulgata hergestellt: ein für jene Zeiten sehr schwieriges Unternehmen, da die Textkritik noch sehr unsicher umhertastete. Es kann daher nicht wundernehmen, daß die schwierige Aufgabe keine vollkommene Lösung fand; die Arbeit der Kommission, welche die definitive Ausgabe vorbereitete und an deren Spitze Bellarmin stand, verdient vielmehr volle Anerkennung.

Vom Standpunkt der heutigen Textkritik und ihrer erhöhten Forderungen wäre es allerdings sehr zu begrüßen, wenn eine neue offizielle Ausgabe der Vulgata hergestellt würde, für welche alle inzwischen erzielten Fortschritte in der Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung ihres Textes, sowie in der Handhabung der textkritischen Grundsätze selbst dienstbar gemacht würden. Dasselbe gilt von dem Brevier und dem Missale, deren Textgestaltung ebenfalls abhängig ist von dem geringeren oder größeren Maße, in welchem die Grundsätze zur Geltung kommen, die für derartige Arbeiten maßgebend sind. Erfreulicherweise ist für das Brevier in den letzten Jahren ein Anfang in dieser Richtung gemacht worden. Daß die hervorgehobenen textkritischen Mängel mit der kirchlichen oder päpstlichen Unfehlbarkeit gar nichts zu thun haben, würde ich nicht eigens hervorheben, wenn nicht ihre Ausnützung in diesem Sinne sogar bei ernsten Autoren dazu nötigte!

Mit der Vulgata-Ausgabe waren die vom Konzil von Trient angeregten Arbeiten zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Schon früher, unter Pius IV (1559 bis 1565), war das tridentinische Glaubensbekenntnis und

der Index der verbotenen Bücher ausgearbeitet worden. Letzterer trägt deutliche Spuren der Erregtheit seiner Entstehungszeit; denn es wurden auch solche theologische Schriftsteller darin aufgenommen, von denen man später erkannte, daß sie die Zensur nicht verdient hatten.

Unter Paul V (1605—1621), dessen Name an der Fassade der Peterskirche prangt, trat die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kirchlichen und staatlichen Gewalt wieder mit Heftigkeit auf. Den Anlaß zu dieser Kontroverse bot das Verhalten der Republik Venedig, die ihre Staatsoberhoheit bei der Gründung neuer Kirchen und Klöster und bei dem geistlichen Gütererwerb geltend machte. Der Papst wandte im Interesse der kirchlichen Freiheit zum letztenmal das Interdikt an (1606), aber ohne Erfolg. Der Streit nahm große Dimensionen an, als auch die übrigen katholischen Mächte dazu Stellung nahmen, bis ein gewisser Ausgleich durch Frankreich und Spanien vermittelt wurde. Durch diesen Streit wurde auch die theoretische Betrachtung der Gewalt des Papstes wieder angeregt und die extremen Anschauungen über ihren Umfang in weltlichen und politischen Dingen, die der Streit zwischen Johann XXII und Ludwig dem Bayern zu Tage gefördert hatte, kamen wieder zum Vorschein.

Kurz, aber nicht ohne Bedeutung war das Pontifikat von Gregor XV (1621—1623), der dem Jesuitenorden durch die Kanonisation von Ignatius und Franziskus Xaverius seine ersten Heiligen gab. Für die Förderung der äußeren Missionen war die Einsetzung der Propaganda von höchster Tragweite, deren Ausbildung unter Urban VIII (1623—1644) erfolgte. Weniger glücklich

war die neue Redaktionsarbeit an dem Brevier und dem Missale, die dieser Papst veranlaßte. Nach außen hin wurde seine Regierung durch den großen deutschen Religionskrieg in Mitleidenschaft gezogen. Dieser mußte ja die Interessengemeinschaft zwischen dem Papsttum und den katholischen Staaten in den Vordergrund rücken. Die Besorgnis, daß die spanisch-österreichische Vormacht das Gleichgewicht Europas stören würde, trieb ihn auf die Seite Frankreichs und so begünstigte seine Politik wenigstens indirekt den Kampf gegen den Katholizismus in Deutschland.

In die Zeit Urbans VIII fällt auch die definitive Verurteilung Galileis, gegen den schon unter Paul V ein erster Prozeß angestrengt worden war. Diese berühmte Angelegenheit bildet noch immer einen Stein des Anstoßes für viele aus unserer Mitte und ist oft genug gegen die katholische Kirche als solche ausgebeutet worden. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die Verurteilung des kopernikanischen Weltsystems durch das römische Inquisitionstribunal ein theologisch-wissenschaftlicher Irrtum war, und daß die bekannte Behandlung eines der genialsten Naturforscher durch die kirchliche Autorität eine höchst beklagenswerte Thatsache ist. Die Abschwächung dieser beiden Sätze wäre eine Pseudo-Apologetik, die der katholischen Kirche zum empfindlichen Schaden gereichen müßte. Auf der anderen Seite bedeutet es aber keine wahrhaft wissenschaftliche Würdigung dieser ganzen Angelegenheit, wenn man sie von dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, der ihren historischen Verlauf bestimmte, loslöst und im Lichte fortgeschrittener Erkenntnisse betrachtet; wie jenes ein pseudo-

apologetisches Verfahren wäre, so ist dieses ein pseudowissenschaftliches.

Die persönliche Behandlung Galileis gehört in die Kultur- und Sittengeschichte des 17. Jahrhunderts und läßt sogar eine Milderung der herrschenden Grundsätze ersehen, die kein Katholik der Gegenwart zu verteidigen bereit sein wird, noch zu verteidigen verpflichtet ist. Inhaltlich muß die Angelegenheit als der erste große Konflikt zwischen der traditionellen Theologie und der jung aufstrebenden Naturwissenschaft gewürdigt werden. Bei dem damaligen Stande beider mußte die Kontroverse den bekannten Verlauf nehmen; denn einerseits war die damalige Theologie nicht gewohnt, von einer anderen Wissenschaft Belehrungen anzunehmen, und wurde daher veranlaßt, die herrschende Erklärung der einschlägigen Bibelstellen als zu Recht bestehend zu betrachten, um so mehr, als die abweichende Interpretation von Kirchenvätern und älteren Theologen in Vergessenheit geraten war. Auf der anderen Seite verfügte das neue Weltsystem noch nicht über jene Beweismomente, die es inzwischen auf die Höhe einer erwiesenen Thatsache gestellt haben. Das schwankende Auftreten Galileis und besonders der Widerspruch, den er von Pseudonaturforschern erfuhr, mußte vielmehr die Beweiskraft seiner Folgerungen in den Augen festgebannter Theologen wesentlich herabmindern.

Damit war die Entscheidung von vornherein in dem Sinne festgelegt, in welchem sie thatsächlich erfolgte. Die römische Kongregation hätte sogar ein sittlich minderwertiges Verhalten an den Tag gelegt, wenn sie das traditionelle Verständnis der Bibel so leichthin preisgegeben

hätte. Von diesem allein richtigen Standpunkte kann daher der galileische Prozeß kein größeres Ärgernis hervorrufen als eine Reihe anderer Erscheinungen und Vorkommnisse, die nur durch den Mangel echt wissenschaftlicher Würdigung oder durch das Hinzutreten gehässiger Gesinnungen und Absichten gegen die katholische Kirche als Sturmböcke losgelassen werden können. Wohl aber beweist er, daß auch die römischen Kongregationen Kinder ihrer Zeit waren und als solche den Tribut menschlicher Unzulänglichkeit zahlen mußten. Noch wichtiger ist die darin enthaltene Lehre, die eben nur durch die Erfahrung gewonnen werden konnte, daß nämlich zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaften eine innere Wechselbeziehung besteht und daß von den letzteren auf selbständigem Wege neue Wahrheiten gefunden werden, die von der Theologie auf Grund einer eindringenden Geistesarbeit aufgenommen werden müssen. Der ganze Vorgang offenbart endlich das große Gesetz im Reiche der geistigen Entwicklung, wonach jede neue Erkenntnis sich ihren Platz im Gesamtorganismus der Wissenschaften erobern und den anfänglichen Widerstand von seiten liebgewonnener Anschauungen, die keine innere Berechtigung, aber die Zustimmung der Geister besitzen, überwinden muß, um dadurch ihre wahre Kraft zu erweisen.

Unter dem letzten Papste dieses Zeitalters, Innocenz X (1644—1655), kam der westfälische Friede zustande, den ich weiter unten würdigen werde, und kündigte sich die Periode des staatlichen Absolutismus schon dadurch an, daß auch die katholischen Staaten sich gegen die Einmischung des Papstes in ihre Angelegenheiten immer

mehr abschlossen und zugleich die Hegemonie über die Kirche innerhalb ihres Bereiches anstrebten. Damit traten Tendenzen in den Vordergrund, deren Auswirkung eine neue Periode der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit charakterisieren sollte.

Doch jetzt gilt es, nach der Betrachtung der drei hauptsächlichsten Reformkräfte, einen kurzen Überblick zu gewinnen über die innerkirchlichen Verhältnisse nach dem Konzil von Trient. Als Ganzes betrachtet, stellen sie sich als ein bedeutsamer Aufschwung, als eine wahre Erneuerung des katholischen Lebens dar, die sich auf allen Gebieten der innerkirchlichen Arbeit und in der energischen Wiederaufnahme der Missionsthätigkeit nach außen offenbarte.

An die Spitze dieser Betrachtung gehören die neuen Ordensbildungen, weil sie sich wohl einerseits zum großen Teil als Früchte der tridentinischen Reform darstellen, andererseits aber durch ihre segensreiche Thätigkeit bald selbst zu Reformkräften wurden, und somit das Bild, das wir von diesen gewonnen haben, vervollständigen. Einige dieser neuen Ordensbildungen, die Theatiner (1524), Kapuziner (1528), Somasker (1528), Barnabiten (1530) fallen noch vor das Konzil von Trient; ihr erste Entfaltung wurde aber durch dasselbe befruchtet. Durch den Jesuitenorden (1534) wurden sie allerdings an Kraft und allgemeiner Bedeutung übertroffen; aber auch dieser konnte trotz seiner umfassenden Thätigkeit nicht allen kirchlichen Bedürfnissen entsprechen, weil sich sein Wirken innerhalb ganz bestimmter inneren Grenzen bewegte. Sein relativer Wert, von dem schon die Rede war, zeigt sich auch darin,

daß nach ihm eine ganze Reihe von Orden und Kongregationen entstanden, von denen schon wegen ihrer großen Anzahl hier nur die wichtigsten charakterisiert werden können.

Ihr erstes charakteristisches Merkmal ist ihre gemeinsame wesentliche Richtung auf die praktischen kirchlichen Aufgaben der Zeit. Die Ausbildung des Klerus und die Vertiefung seiner Studien war das Ziel des römischen Oratoriums, das der hl. Philippus Neri († 1595) stiftete und dem Baronius und Raynald angehörten. Durch den Kardinal Berulle (1611) wurde auch Frankreich mit einem Oratorium beschenkt, und bald nachher (1641) wurde durch J. B. Olier die Kongregation der Sulpicianer in Paris gegründet. Noch Größeres sollte aber hier die benediktinische Mauriner-Kongregation leisten, die 1618 entstand, nachdem einige Jahre vorher in Lothringen die Benediktiner-Kongregation der hl. Vito und Hidulph durch den Abt Didier de la Cour ins Leben gerufen worden war.

Eine zweite umfangreichere Gruppe stellte sich in den Dienst der niederen Stände des Volkes und suchte seine religiösen Bedürfnisse zu heben und zu befriedigen.

Die Väter der christlichen Lehre, gestiftet von Cesar de Bus (1592), und die Piaristen des hl. Joseph Calasanctius (1597) widmeten sich dem Unterricht und der Erziehung der Jugend. Für die weibliche Jugend thaten es die Ursulinerinnen (seit 1537), sowie die von der Engländerin Maria Ward gestiftete Gesellschaft der Jesuitinnen (1609), die aber bald aufgehoben wurde (1631). Die Arbeiten der Seelsorge wurden wahrgenommen und segensreich ausgeübt durch die Kapuziner, die von Karl Borromäus gegründeten Oblaten (1578), die Lazaristen oder

Priester der Mission (1624), eine der vielen Gründungen des großen Volksapostels Vincenz von Paul (1576—1659), eines wahren Wundermannes der Nächstenliebe und der Aufopferung im Dienste des Volkes, durch die Kongregation des sel. Bartholomäus Holzhauser in Salzburg (1640), endlich durch die von Franziskus von Carraccioli gestifteten minderen regulierten Geistlichen (1588). Die Kranken- und Armenpflege wurde ausgeübt von den Brüdern der christlichen Liebe, deren Stifter Johann von Gott († 1550) das erhabenste Beispiel der Verbindung der Mystik mit der praktischen Nächstenliebe gab (später organisiert als Orden der barmherzigen Brüder), von der Kongregation des hl. Camillus de Lellis († 1614), deren Mitglieder sich zur Pflege der Pestkranken verpflichteten, und von den barmherzigen Schwestern, der zweiten großen Schöpfung des hl. Vincenz von Paul (1633), einer ungeheuren Neuerung, die zuerst auf großen Widerstand stieß. Es war in der That ein kühnes Unternehmen, die Frau, die man früher mit allen Mitteln der Klausur und der Weltabgeschiedenheit geschützt hatte, mitten in die Welt hineinzustellen und allen Gefahren des schwächeren Geschlechtes auszusetzen.

Der großartige Gedanke, die Frau aufzurufen zur praktischen Mitwirkung an dem Dienste Christi in seinen armen und kranken Gliedern hat sich aber glänzend gerechtfertigt. Die barmherzigen Schwestern sind zur Zierde des katholischen Ordenslebens geworden und zählen zu den größten Wohlthäterinnen der leidenden Menschheit, die auch bei den Andersgläubigen die vollste Anerkennung sich erworben haben. Bald nach ihnen wurde

die Kongregation der Schwestern von der Zuflucht zur Besserung gefallener Mädchen durch den Pater Eudes zu Caen gestiftet (1644).

Am geringsten an Zahl ist die dritte Serie, die der Orden, welche dem alten Ideale des Klosters treu, in Weltflucht und Abgeschlossenheit dem Gebete und der Betrachtung oblagen: die unbeschuhten Karmeliter, hervorgegangen aus der Reform des Karmeliterordens durch die hl. Theresia und den hl. Johannes vom Kreuz, zugleich die großen Vertreter der Mystik in Spanien, und der Orden der Heimsuchung Unserer Lieben Frau (Salesianerinnen, Visitantinerinnen), gestiftet von der energischen hl. Franziska Frémiot de Chantal (1610) unter der Ägide des hl. Franz von Sales.

Durch ihren Zweck und den Inhalt ihrer Thätigkeit unterschieden sich also die neuen Orden vielfach von den mittelalterlichen. Dieser Unterschied hatte aber einen zweiten in ihrer Organisation zur Folge. Sie bedurften einer leichteren und beweglicheren Form, um den neuen vielfältigen Bedürfnissen sich anpassen zu können. In den Kongregationen, die wiederum verschiedene Abstufungen zuließen, wurde diese Form gefunden, die dem Geiste der Neuzeit volle Rechnung trägt. Das Kongregationswesen ist dadurch zugleich zum zweiten charakteristischen Merkmal dieser neuen Bildungen geworden. Als drittes muß ihr fast ausschließlicher romanischer Ursprung bezeichnet werden, die Folge davon, daß die romanischen Länder den Protestantismus abgewiesen hatten, und eine notwendige Konsequenz der Lage, in welche die katholische Kirche in den germanischen Ländern gekommen war.

Daraus ergab sich auch ein letztes gemeinsames Merkmal, das Fehlen antiprotestantischer Tendenzen, die nirgends in aggressiver Weise bei ihnen zum Ausdruck kamen: ein wohlthuender Gegensatz zu manchen antikatholischen Organisationen innerhalb des Protestantismus.

Das Konzil von Trient hatte den vollgültigen Beweis erbracht, daß es an hervorragenden Theologen in der katholischen Kirche nicht fehlte; denn ohne solche geistige Kräfte hätte die intensive theologische Arbeit auf dem Konzil nicht geleistet werden können. Die vorhandenen Kräfte und die neuen Zeitverhältnisse bildeten den Ausgangspunkt für die Weiterentfaltung der theologischen Wissenschaft. Die Pflege ihres Hauptzweiges führte zur Ausbildung der Nachscholastik, die im wesentlichen an die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts anknüpfte. Sie suchte jedoch einerseits die positive Dogmatik auf eine breitere Grundlage aufzubauen, die sie in dem Werke von Melchior Cano († 1560), der ersten ausführlichen Darstellung der theologischen Quellen- und Erkenntnislehre, gewann; andererseits erhielt sie durch den Gegensatz zum Protestantismus eine wesentlich polemische Richtung, als deren charakteristischer Typus der Kardinal Bellarmin († 1621) bezeichnet werden kann. Sie ging aber glücklicherweise in der Polemik nicht auf; zahlreiche Theologen, dem Beispiel des Kardinals Cajetan folgend, der sich zugleich um die Wiederbelebung des Studiums der hl. Schrift bemüht hatte († 1534), interpretierten die Schriften des hl. Thomas; wieder andere suchten die theologischen Streitfragen, die durch das Konzil neu angeregt worden waren, zu lösen, wie z. B. der Jesuit Molina († 1600), der

Urheber des sog. Molinismus in der Gnadenlehre, d. h. jener Auffassung, welche die Freiheit des Menschen gegenüber der Allursächlichkeit Gottes in der Wirksamkeit der Gnade betont. Einige endlich wandten sich diesen verschiedenen Aufgaben zugleich zu, insbesondere Suarez († 1617), der an Universalität des Interesses und an Schärfe der Dialektik alle übrigen Theologen dieses Zeitalters übertrifft.

Noch charakteristischer für die nachtridentinische Theologie ist die Ausbildung neuer theologischer Disziplinen, welche durch die Bedürfnisse der Zeit gefordert wurden, der biblischen Kritik und der biblischen Einleitungswissenschaft, deren Begründung offenbar im Zusammenhang steht mit der kräftigen Hervorhebung der hl. Schrift seitens der Reformatoren. Der Aufschwung der Kirchengeschichte und der damit zusammenhängenden Disziplinen wurde ebenfalls durch die kirchlichen Bewegungen mächtig gefördert; galt es doch, die Vergangenheit genau kennen zu lernen, um daraus Waffen für die obwaltenden Kontroversen zu gewinnen.

Die Magdeburger Centuriatoren hatten den Anfang gemacht; die Antwort darauf waren die Annales von Baronius († 1607), die Raynald († 1671) bis zum Jahre 1565 fortführte. Beide Werke offenbaren den Einfluß der Zeit, in der sie entstanden. Es ist aber falsch, wenn behauptet wird, die neuere Kirchengeschichte sei eine Schöpfung des Protestantismus. Das wesentlich neue Moment in ihr, die Kritik, war die Frucht des Humanismus und thatsächlich haben die Katholiken die Hauptarbeit in der Begründung der Hilfswissenschaften der Geschichte

überhaupt gethan, während die Protestanten noch tief in ihren dogmatischen Symbolstreitigkeiten staken. Die Dogmengeschichte wurde durch D. Petau († 1652) und L. Thomassin († 1695), die Archäologie durch A. Bosio († 1629), die Hagiographie durch J. Bolland († 1665) und seine Genossen, G. Henschen († 1681) und D. van Papenbroeck († 1714), begründet.

Mit dem Aufschwung der theoretischen Theologie hielt die praktische, insbesondere die Moraltheologie, gleichen Schritt, insbesondere in den Schriften jener Theologen, welche die Pflege der praktischen Theologie mit derjenigen der spekulativen harmonisch verbanden und sich der gründlichen Untersuchung und Darstellung der großen ethischen Ideale des Christentums widmeten. Unter den zahlreichen theologischen Schriftstellern, die hierher gehören, ragen die schon genannten Suarez und Molina, sodann G. Vasquez († 1604), D. Bannez († 1604), L. Lessius († 1623), J. M. de Ripalda († 1648) und J. de Lugo († 1660) besonders hervor. Erst gegen das Ende dieser Periode begann die Kasuistik, deren schädliche Auswüchse gar nicht geleugnet werden können, die spekulative Betrachtungsweise in den Hintergrund zu drängen. In den Moralkompendien von Hermann Busembaum († 1668) und Escobar y Mendosa († 1669), welche die weiteste Verbreitung fanden, kamen sie sehr stark zur Geltung.

Zur richtigen Würdigung der Kasuistik darf übrigens daran erinnert werden, daß sie nicht die Morallehre der katholischen Kirche nach allen Seiten hin zur Darstellung bringen, sondern ausschließlich der Belehrung und praktischen Orientierung des Beichtvaters dienen wollte. In

dieser Eigenschaft bildet sie ein nur zu entsprechendes Seitenstück zur juristischen Kasuistik, die auch lange Zeit hindurch die Litteratur der Rechtsgelehrsamkeit beherrschte. Um ein umfassendes Urteil über die theoretische Auffassung und die praktische Pflege des christlichen Tugendlebens in jener Zeit zu gewinnen, muß daher der Litteratur der Mystik, von der gleich die Rede sein wird, eine aufmerksame Betrachtung geschenkt werden.

Bezeichnend ist es nun, daß wie bei den Ordensstiftungen so auch in der Theologie die Hauptleistungen den romanischen Ländern zufielen. Spanien brachte die Nachscholastik zur Blüte; in Italien und Frankreich machten sich die Anfänge der historischen Theologie bemerkbar. In Deutschland treten uns fast nur Jesuiten, insbesondere der sel. Petrus Canisius († 1597), Gregor von Valentia († 1603), Nikolaus Serarius († 1609), Jakob Gretser († 1625), Ad. Tanner († 1632) und Paul Laymann († 1635) als theologische Schriftsteller entgegen. Ihre Schriften erstrecken sich fast auf alle Gebiete der damaligen Theologie, und wenn sie auch als Ganzes betrachtet hinter den großen Leistungen der romanischen Länder zurücktreten, so nehmen sie doch in der Geschichte der Theologie einen würdigen, einige derselben sogar einen hervorragenden Platz ein.

Die Alleinherrschaft über die Geister vermochte jedoch die Theologie auch innerhalb der Grenzen der katholischen Kirche sich nicht mehr zu sichern. Nach der ganzen kirchlichen Entwicklung, die vorausgegangen war, konnte das Ideal des 13. Jahrhunderts die treibenden Geister nicht mehr fesseln. In dem Dominikaner Giordano

Bruno, der im Jahre 1600 in Rom den Scheiterhaufen bestieg, erhielt die an dem kopernikanischen Weltsystem orientierte neue Naturphilosophie einen begeisterten, dichterisch und philosophisch hochbegabten Vertreter. Der kecke und ruhmsüchtige Mönch stellt in seiner eigenen Person den Abfall von der Scholastik dar. Er fiel aber nicht bloß von der Scholastik ab, sondern auch von der katholischen Kirche und dem christlichen Glauben zum vollen Unglauben und zum unsittlichsten Leben. Noch leidenschaftlicher trat der Gegensatz gegen die scholastische Theologie bei dem Landsmann und Ordensgenossen Brunos, Thomas Campanella († 1639), hervor. Wirksamer für die Folgezeit sollte die Initiative von Francis Bacon von Verulam († 1626) werden, der durch die scharfe Unterscheidung von Theologie und Philosophie, Kirche und Natur, Glauben und Wissen und deren einander vollständig fremden Erkenntnisquellen, Offenbarung und äußerer Erfahrung, der Scholastik den Boden entzog, auf dem sie aufgewachsen war. Bald nachher wurde die innere Erfahrung als die ursprünglichste Erkenntnisquelle, die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins als die erste Wahrheit und der methodische Zweifel als der Ausgangspunkt des philosophischen Denkens von René Descartes († 1650) proklamiert. Mit Herbert von Cherbury († 1648) trat endlich bereits der englische Deismus in Sicht: lauter Richtungen und Persönlichkeiten, die den Abfall von der mittelalterlichen Weltanschauung, welche durch die Scholastik wesentlich bestimmt war, kräftig vorbereiteten.

Auf die gleichzeitigen theologischen und religiöskirchlichen Kontroversen, den Baianismus, Molinismus

und Jansenismus, kann ich aus naheliegenden Gründen hier nicht näher eingehen. Es genüge die Bemerkung, daß sie an Lehrsätze anknüpften, bei denen auf dem Konzil von Trient der Gegensatz zwischen der thomistischen und der skotistischen Schule in besonderer Schärfe zum Vorschein gekommen war. Noch wirksamer für diese konkrete Entwicklung erwies sich der Gegensatz zwischen den Jesuiten und den Dominikanern als den Trägern des Thomismus, die sich durch jene zurückgesetzt fühlten, sowie dem Kreise hochstehender Männer und Frauen, die sich um das berühmt gewordene Kloster Port Royal des Champs gesammelt hatten, an ihrer Spitze Anton Arnauld, Blaise Pascal, P. Nicole und die Äbtissin des Klosters, Angelika Arnauld. Diese tief religiös gestimmten Naturen wurden durch gewisse praktisch-kirchliche Grundsätze von Jesuiten abgestoßen; verhängnisvoller war es aber, daß sie in dem Buch des Bischofes Kornelius Jansenius von Ypern († 1638) über die Gnadenlehre des hl. Augustinus den Ausdruck ihrer eigenen Bestrebungen zur Erneuerung des religiösen Lebens erblickten. Das Verbot des Buches durch Urban VIII (1642) wurde daher das Zeichen des Ausbruches des Jansenistenstreites, welcher bald die Moralstreitigkeiten über das System des Probabilismus nach sich zog, für deren Verständnis derselbe Gegensatz zwischen der augustinisch-thomistischen und der skotistisch-molinistischen Schule zu beachten ist.

Die Wiederbelebung der Mystik führt uns auf das Gebiet des religiösen Lebens selbst, insofern die mystische Litteratur den Niederschlag der Erlebnisse von besonders gottbegnadeten Seelen in der Religion darstellt.

Während im 14. und 15. Jahrhundert Deutschland das Hauptland der Mystiker gewesen war, treten jetzt auch hier die romanischen Länder in der praktischen wie in der theoretischen Mystik wieder in den Vordergrund. Letztere nahm die Gestalt des Quietismus an, indem sie als das Ziel des höheren religiösen Lebens die vollkommene Ruhe des Willens hinstellte, aus dem jede selbstsüchtige Regung verbannt ist und der darum in reiner Liebe und absoluter Gelassenheit in Gott ruht (quiescit). Der Intellektualismus, der das frühere romanische Ideal der Mystik im 12. und 13. Jahrhundert charakterisirt hatte, ist jedoch nicht vollständig ausgeschlossen; die intellektuelle Thätigkeit offenbart sich in Visionen und Ekstasen, die selbst wiederum mit der körperlichen Askese verbunden sind. Sie gewann ihre Ausbildung in Spanien durch den Franziskaner Petrus von Alcantara († 1562) und durch das bereits erwähnte große Mystikerpaar, die hl. Theresia († 1582) und ihren geistlichen Freund, Johannes vom Kreuz († 1591), während eine kirchenfeindliche Richtung bei den sog. Alombrados, für die das äußere Kirchentum seinen ganzen Wert verlor, von der Inquisition bekämpft (1575), aber nicht ausgerottet wurde. Daß auch im Dominikaner- und Jesuitenorden eine reiche asketisch-mystische Litteratur entstand, beweisen die Namen der Dominikaner Bartholomäus de Martyribus († 1590) und Ludwig von Granada († 1588), sowie der Jesuiten Franziskus Arias († 1605), Alphons Rodriguez († 1616) und Ludwig de Ponte († 1624). In Italien war die Mystik in den Kreisen des Theatinerordens vertreten, besonders durch Lorenzo Scupoli († 1610), den Verfasser

des weltbekannten Büchleins vom geistlichen Kampf. Ihre Hauptvertreter in Frankreich, der hl. Franz von Sales und die hl. Franziska Frémiot de Chantal, wurden schon oben genannt. Neben ihnen ist Anton Guadier († 1622) der Stifter der Sulpicianer, J. B. Olier († 1657), zu erwähnen. In Deutschland sind Nikolaus van Esch († 1578), der Benediktiner B. Haeften († 1648) und der bayerische Jesuit Drexel († 1638), in England der Benediktiner D. Aug. Baker († 1641) als mystisch-asketische Schriftsteller hervorzuheben.

Die geschilderte mannigfaltige Arbeit im Dienste der wahren kirchlichen Reform konnte selbstverständlich nicht ohne heilsamen Einfluß auf das religiöse Volksleben bleiben. Die Hebung desselben war insbesondere das Verdienst der großen Heiligen dieses Zeitalters, die wie herrliche Blumen im Garten Gottes hervorsprossen und dem Volke als Ideale religiösen Lebens lebendig und thatkräftig gegenübertraten. Die Verbreitung der zahlreichen neuen Orden ist der beste Beweis für diese Hebung; denn ihre Mitglieder gingen zum größten Teil aus den breiten Volksschichten hervor. Damit hängt es auch zusammen, daß die romanischen Länder mehr Lichtseiten des religiösen Volkslebens zeigen als Deutschland in seinem ganzen damaligen Umfange. Hier vor allem weist die Geschichte große Schatten auf, insbesondere den Hexenwahn mit den unzähligen Hexenprozessen und ihren zahlreichen Opfern.

Es gehört nun allerdings die ganze Oberflächlichkeit eines Pseudo-Historikers und die intensive Gehässigkeit eines Renegaten à la Graf von Hoensbroech dazu, um diese ganze beklagenswerte Erscheinung einzig und allein

auf die katholische Kirche zu wälzen und das Papsttum allein dafür verantwortlich zu machen. Die Hexenprozesse mit ihrem ganzen Apparat sind nicht eine konfessionelle Angelegenheit, weder eine katholische noch eine protestantische, sondern eine kulturhistorische Erscheinung, die nur dann wissenschaftlich gewürdigt werden kann, wenn sie als solche erkannt wird. Als solche offenbart sie sich aber durch ein Dreifaches.

Einmal durch die bekannte Thatsache, daß die prinzipielle Stellung der Katholiken und der Protestanten die gleiche war: beiderseits huldigte man der Ansicht von der Möglichkeit und Wirklichkeit alles dessen, was mit dem Hexenunwesen zusammenhängt; beiderseits wurden Hexenprozesse geführt, Hexen gefoltert und verbrannt. Wenn an einem Orte der Hexenwahn ärger wütete, als an einem anderen, so hing das mit sehr verschiedenartigen Verhältnissen zusammen. Auch Graf von Hoensbroech muß zugeben, daß in protestantischen Gebieten viele Hunderte von Hexen gefoltert und gemartert wurden, daß auch protestantische Theologen durch Wort und Schrift zur Ausbreitung des blutigen Wahnsinns beigetragen haben. Ich gebe vollkommen zu, daß dies für die Katholiken jener Zeit keine Entschuldigung bedeutet; wenn aber der Graf die Protestanten durch die Behauptung zu entschuldigen sucht, daß das Fortbestehen des Hexenwahns innerhalb des Protestantismus erbliche Belastung durch den Katholizismus sei, so ist das nur „ein trauriges Zeichen für die Denkoberflächlichkeit", die er andern vorwirft. Der einzige Beweis, den er für diese Behauptung vorbringt, besteht darin, daß der pro-

testantische Jurist B. Carpzov († 1666) zum Belege seiner Ansichten fortwährend die katholischen Klassiker des Hexenwahns, den „Hexenhammer“, Binsfeld, Delrio, Spina, Grillandi, Remigius, anführt. Daß auch die übrigen protestantischen Theologen und Juristen sich als die gelehrigen Schüler ihrer katholischen Lehrmeister erwiesen, wird bloß behauptet, nicht aber bewiesen. N. Paulus[1] hat vielmehr jüngst darauf hingewiesen, daß sie sich vor allem auf die Bibel beriefen. Wäre aber auch jene Abhängigkeit eine erwiesene Thatsache, so stellt sich doch unwillkürlich die Frage, warum die protestantischen Theologen in diesem Punkte so gelehrige Schüler der katholischen waren, während sie diesen soviel als möglich zu widersprechen suchten. Die Antwort kann nur dahin lauten, daß beide Gegner in diesem Punkte unter dem Einfluß derselben Grundanschauungen standen.

Ein zweites Beweismoment für meine Ansicht liegt darin, daß von den Männern, die im 17. Jahrhundert gegen den allgemeinen Wahn anzukämpfen die Einsicht und den Mut hatten die einen und zwar die ersten, Ad. Tanner, P. Laymann und in vollem Maße Friedrich Spe († 1635) Katholiken und sogar Jesuiten, die andern und zwar die späteren Protestanten waren, z. B. Balth. Bekker (1691). Schon im 16. Jahrhundert hatten sich übrigens einige Stimmen dagegen erhoben, an ihrer Spitze Joh. Weyer († 1588) und zwar, als er noch katholisch war. Daß die Cautio criminalis von Fr. Spe anonym und ohne Wissen des Ordens erschien (1631), während die von Jesuiten verfaßten Hexenschriften mit dem Namen der Verfasser und der Druckerlaubnis

[1]) Historisches Jahrbuch 22 (1901) 183.

des Ordens erschienen, gereicht diesem allerdings nicht zum Ruhme, bestätigt aber nur das Gesetz, daß die Initiative zu kulturellen Fortschritten nicht von Gesellschaften, welchen Namen sie tragen mögen, ausgeht, sondern von Einzelpersönlichkeiten. Es kann aber nicht genug betont werden, daß diese Initiative von gar keinem Katholiken hätte ausgehen können, ohne ihn zum Abfall von der katholischen Kirche zu zwingen, wenn der Hexenwahn irgendwie mit dem Wesen des Katholizismus zusammenhinge.

Das dritte Moment erblicke ich endlich darin, daß die Zeit des 30jährigen Krieges zugleich die „Blütezeit" der Hexenprozesse war. Klarer konnte sich ihr Zusammenhang mit dem Kulturleben und dessen Bedingungen nicht offenbaren, es sei denn in dem Umstande, daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts am meisten dazu beigetragen hat, den Wahn zu brechen. Die Aufklärung war aber im wesentlichen eine kulturelle Erscheinung und wandte sich ebensosehr gegen den protestantischen als gegen den katholischen Glauben. Mit dem Glauben traf sie aber auch den Aberglauben, und ihre vernichtende Wirkung auf den letzteren ist eben die positive Leistung, deren keine historische Erscheinung entbehren kann.

Hexenwahn und Hexenprozesse könnten nur dann der katholischen Kirche oder dem Papsttum als solchem zur Last gelegt werden, wenn die Bulle von Innocenz VIII Summis desiderantes (1484), die unstreitig auf diese Entwicklung fördernd eingewirkt hat, eine dogmatische wäre. Daß sie es nicht ist, muß auch Graf von Hoensbroech zugeben. Wenn er sie trotzdem benutzt, um daraus die Verantwortlichkeit des Papsttums für den Hexenwahn

zu folgern, so ist das, mit ihm selbst zu reden, „entweder große Denkfaulheit oder bewußte Entstellung“!

Nach diesen prinzipiellen Erörterungen wird man mir eine nähere Betrachtung des Hexenunwesens erlassen, zu dessen eingehender Schilderung nur bestimmte Interessen oder Umstände anregen könnten.

Erfreulicher wäre die Darstellung der Missionseroberungen der katholischen Kirche, in denen sich ihr Aufschwung nach außen offenbart und wodurch sie mehr neue Gebiete gewann, als sie in Europa verloren hatte. Angeregt wurde diese intensive Missionsarbeit, die unter dem Drucke der Verhältnisse zwischen 1450—1550 fast ganz aufgehört hatte, durch die fortgesetzten Entdeckungen neuer Länder und durch die Niederlassungen von Europäern in Amerika und im äußersten Osten. Die Eroberung der neuen Länder durch die Spanier und Portugiesen war leider nicht von demselben Geiste getragen, der zur Entdeckung der neuen Welt geführt hatte. Unmenschlichkeit und niedere Habsucht waren hier am Werke, und es steht fest, daß ohne den Einfluß der katholischen Kirche durch ihre Missionare den einheimischen Völkern durch die Eroberer niemals die wahre Kultur vermittelt worden wäre. Das bleibende Resultat dieser Arbeit war die Festsetzung der katholischen Kirche in Zentral- und Südamerika, während die Missionen in Ostindien, China und Japan nur einen ephemeren Erfolg errangen. Im einzelnen wäre es sehr interessant, den bestimmenden Einfluß der allgemeinen Gesetze der Kultur- und Völkerentwicklungen auf diesen verschiedenartigen Ausgang aufzuweisen.

Doch es gilt unsere Aufmerksamkeit auf den Schau-

platz der abendländischen Kirchengeschichte konzentriert zu halten. Die Betrachtung der inneren Entwicklung des Protestantismus in Deutschland, die unter dem Zeichen der dogmatischen und theologischen Zerklüftung sowie der teilweisen Verdrängung des Luthertums durch den Calvinismus stand, ist für meinen Zweck entbehrlich. Es bleiben nur noch die katholischen Rückeroberungen auf Kosten des Protestantismus zu würdigen, die sich vornehmlich als die Wirkung einer vierten Reformkraft, der katholischen Fürsten, darstellen und durch die Religionskriege sich vollzogen. Es kamen allerdings auch einige Konversionen protestantischer Fürsten vor; sie blieben aber für die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse im ganzen ohne Bedeutung.

Man hat diese Rückeroberungen als Gegenreformation im prägnanten Sinne bezeichnet: ein Ausdruck, der nur vom Standpunkte der Berechtigung der Reformation einen eigentlichen Sinn hat und daher prinzipiell abzuweisen ist. Für die Würdigung der Sache selbst ist ausschlaggebend, daß die idealen Forderungen, unter denen die Rekatholisierung sich hätte vollziehen sollen, nicht verwirklicht wurden. Der einzige innerlich gerechtfertigte Weg konnte ja nur die auf Grund eingehender und unparteiischer Untersuchung gewonnene geistige Überzeugung sein, daß die alte Kirche das wahre Evangelium besitze. Nun vollzogen sich aber die Rückeroberungen im großen und ganzen nicht auf dieser theologischen Grundlage, sondern auf der juristischen des Territorialsystems, das beide Gegner in gleicher Weise prinzipiell anerkannten und thatsächlich anwandten. Das Territorialsystem zog die Reli-

gionskriege nach sich, wodurch die heiligste und idealste Angelegenheit in die Sphäre der physischen Gewalt herabgezogen und von dem Waffenglück abhängig gemacht wurde.

So sehr diese Verkennung von Forderungen, die uns heute selbstverständlich erscheinen, bedauert werden muß, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß der letzte Grund für diese Thatsache in der konkreten Kulturlage der Zeit zu suchen ist, die damals nicht überwunden werden konnte, weil der Läuterungsprozeß der gesellschaftlichen Anschauungen von den geistigen Lebensangelegenheiten der Menschheit erfahrungsgemäß sehr langsam vor sich geht. Noch mehr muß betont werden, daß dieser ganze Thatsachenkomplex der katholischen Rückeroberungen von vornherein durch den Verlauf der kirchlichen Neuerungen selbst in jene Bahnen hineingelenkt wurde, da ja diese sich nicht innerhalb des religiös-kirchlichen Gebietes gehalten, sondern alle jene fremden Kräfte, die früher betrachtet wurden, in ihren Dienst gezogen hatten. Ereignisse katholischerseits wie die von Maria der Katholischen (1553—1558) verordneten Hinrichtungen in England, die Handhabung der Inquisition in den Niederlanden und in Spanien unter Philipp II (1556—1598), die Bartholomäusnacht in Frankreich (1572) und deren Feier in Rom, das sog. irländische Blutbad (1641), sind in sich unendlich beklagenswert. Sie dürfen aber nicht aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen werden, in den sie gehören und innerhalb dessen sie nicht ihre Rechtfertigung, wohl aber ihre Erklärung finden. Protestantische Geschichtsschreiber haben daher nicht das Recht, sich über die „Gegenreformationen“ sittlich zu entrüsten, wenn sie ein solches Ge-

fühl beim Anblick der Blutgerüste der Königin Elisabeth von England (1558—1603), des Scheiterhaufens M. Servets (1553), der Hinrichtung Karls I (1649), der Behandlung der katholischen Irländer von den Tagen O. Cromwells bis in die jüngste Vergangenheit und bei der Darstellung der Einführung des Protestantismus in die einzelnen Länder und Territorien des 16. Jahrhunderts überhaupt mit ihren unzähligen Gewaltthätigkeiten nicht kennen!

Der Verlauf der katholischen Rückeroberungen ist in seinen großen Zügen zur Genüge bekannt. Der Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566, auf welchem die Dekrete des Konzils von Trient von den katholischen Fürsten angenommen wurden und eine Einigung zwischen Bayern, Braunschweig und den geistlichen Fürsten zustandekam, bildete den Ausgangspunkt derselben. Der Protestantismus hatte in Deutschland auch nach dem Augsburger Religionsfrieden Fortschritte gemacht sowohl durch die Gewinnung von Anhängern in den katholischen Territorien als durch die Besetzung erledigter Bistümer in Norddeutschland mit protestantischen Fürsten, dem sog. geistlichen Reservat zum Trotze, das den Verlust weiterer geistlicher Territorien für die katholische Kirche vereiteln wollte. Dazu kam, daß Ferdinand I (1556—1564) aus politischen Erwägungen und besonders Maximilian II (1564—1576) den Protestantismus begünstigten. Letzterer wäre wohl selbst zum Protestantismus übergetreten, wenn er nicht auf Spanien und die katholischen Reichsfürsten hätte Rücksicht nehmen müssen. Dadurch kam eine Zweideutigkeit in seine Politik, welche die späteren Verwicklungen zum guten Teil mitveranlaßte.

Als nun die geistlichen Fürsten, dem Beispiele des Herzogs Albrecht V von Bayern (1564) folgend, die Rekatholisierung ihrer Territorien eifrig zu betreiben begonnen hatten, wobei es ohne Gewaltthätigkeiten gar nicht abgehen konnte, wuchs die Spannung zwischen den katholischen und den protestantischen Reichsständen und führte endlich nach dem bekannten Gewaltakte in Prag (23. Mai 1618) zu einem unausweichlichen Ausgange, zum 30jährigen Kriege mit seinem unermeßlichen Gefolge von Elend, Roheit und Greueln jeder Art. Im Verlaufe desselben schwebte der Protestantismus nach dem Restitutionsedikt von Kaiser Ferdinand II (1629) in Deutschland einen Augenblick in der nächsten Gefahr, völlig verdrängt oder auf einige nordische Landstriche beschränkt zu werden. Aus dieser Vernichtungsgefahr wurde aber der deutsche Protestantismus gerettet durch drei fremde Mächte, Frankreich, Italien und Schweden, darunter zwei katholische, welche die Furcht vor der Habsburger Hausmacht auf die Seite der Protestanten trieb.

Nach dem Tode Gustav Adolfs († 1632) verband sich die Disziplinlosigkeit der schwedischen Truppen mit der Planlosigkeit der kaiserlichen, um durch einen wüsten Raubkrieg den Wohlstand Deutschlands auf Jahrhunderte hinaus auf das Empfindlichste zu schwächen, bis die allgemeine Erschöpfung zum westfälischen Frieden führte, welcher die Gleichberechtigung der Katholiken und der Augsburgischen Konfessionsverwandten mit Einschluß der Reformierten proklamierte (24. Oktober 1648) und damit die kirchliche Spaltung Deutschlands festlegte. Der Protest des Papstes Innocenz X war und blieb ohnmächtig;

dieser Protest war aber der Ausdruck einer Gesinnung, welche die Gemeinschaft der religiösen Güter höher wertet als alle übrigen weltlichen Interessen der Menschheit, und verdient darum wahre Achtung.

Mit dem Frieden war aber die Erschöpfung Deutschlands nicht gehoben, ebensowenig als die tiefen Wunden plötzlich geheilt waren, die dem Volksleben geschlagen worden waren. Diese Wunden klafften noch lange am Leibe des deutschen Volkes und manche davon sind bis zur Stunde nicht geheilt worden. Die Schwächung Deutschlands nach allen Richtungen des Kulturlebens, seine Preisgabe an den Einfluß Frankreichs, seine politische Ohnmacht für mehr als zwei Jahrhunderte, das war somit das definitive Gesamtresultat der antikirchlichen Reform des 16. Jahrhunderts, und diese Thatsache allein, die niemand wegleugnen kann, spricht über die ganze Bewegung selbst ein vernichtendes Urteil!

Als die Friedenskunde, die viele nicht als ein „edles Fried- und Freudenwort" (Paul Gerhardt) empfanden, aus Westfalen für Deutschland erscholl, hatte sich im übrigen West- und Nordeuropa die Abgrenzung eines größeren katholischen und eines geringeren protestantischen Kirchengebietes schon definitiv vollzogen. Eine nähere Betrachtung dieses Vorganges würde uns davon überzeugen, daß auch hier die verschiedenartigsten Verhältnisse und Umstände bald die alleinige Herrschaft der katholischen (Spanien, Frankreich, Italien, Belgien) oder der protestantischen Kirchenform (England, Schottland, die Niederlande, Dänemark, Norwegen, Schweden, Livland, Kurland, die französische Schweiz), bald die paritätische

Stellung beider (die deutsche Schweiz, Polen, Ungarn und Siebenbürgen) herbeiführten. Das theologische Moment offenbarte sich allerdings in den Verständigungsversuchen, die nicht ganz unterblieben; die Führerrolle beanspruchten aber die politischen und nationalen Kräfte gegenüber den rein religiös-kirchlichen. Bei der großen Bedeutung, die der Ausgang der kirchlichen Bewegungen in Deutschland besitzt, darf aber erst der westfälische Friede als der formelle Abschluß dieses Zeitalters betrachtet werden.

So schließen sich die zwei Jahrhunderte von der Mitte des 15. bis zum westfälischen Frieden zu einer einheitlichen kirchlichen Zeitperiode zusammen, die sich zugleich als die erste Periode der Neuzeit darstellt. Sie war beherrscht von dem Gedanken der kirchlichen Reform, den sie von der Periode des Niederganges des Mittelalters als verhängnisvolles Erbe übernahm. Ihren wesentlichen Inhalt bildete der Kampf zwischen der altehrwürdigen katholischen Kirche und den neuen Auffassungen des Christentums, aus denen die lutherische und die reformierte Kirche als bleibende Kirchenbildungen hervorgingen. Ihr Resultat war endlich ein doppeltes: einerseits der kirchliche Riß in Mittel- und Westeuropa, andererseits die Läuterung der katholischen Kirche sowie die grundsätzliche und zum Teil thatsächliche Durchführung der wahren kirchlichen Reform. Dieses Resultat mußte bestimmend einwirken auf die zweite kirchliche Periode, die sich der ersten anschloß und zu deren Würdigung ich nunmehr übergehe.

4. Die zweite kirchliche Periode der Neuzeit.

Zwei große Thatsachen, die mit dem westfälischen Frieden zum Abschluß gelangte Scheidung der abendländischen Christenheit in zwei gegnerische kirchliche Lager und die große französische Revolution mit ihren einschneidenden kirchlichen Folgen, würden schon genügen, um die Zusammenschließung der Zeit von der Mitte des 17. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer zweiten kirchlichen Entwicklungsperiode der Neuzeit zu rechtfertigen. Bei näherer Betrachtung läßt sich aber unschwer erkennen, daß diese anderthalb Jahrhunderte auch durch innere Merkmale einen einheitlichen Charakter erhielten. Aus der Zahl derselben ragen drei hervor, welche zugleich die kirchlichen Verhältnisse wesentlich beherrschten und bestimmten: die antichristliche Aufklärung, der staatliche Absolutismus und der kirchliche Partikularismus.

Die antichristliche Aufklärung, die wichtigste unter diesen großen Erscheinungen, hatte einen doppelten Ausgangspunkt, wovon der eine auf dem religiös-kirchlichen, der andere auf dem allgemeinen kulturellen Lebensgebiete liegt. Der kirchliche Riß, der das vorherrschende Resultat der vorausgehenden Zeit darstellt, mußte notwendigerweise die geistige Zerklüftung des Abendlandes nach sich ziehen. Der Kampf zwischen der alten Kirche und den neuen war durch die juristische Proklamierung ihrer Gleichberechtigung nicht ausgetragen; diese Gleichstellung sich gegenseitig widersprechender Kirchen mußte vielmehr die Kraft der christlichen Gedanken selbst gerade bei hervorragenden Denkern allmählich brechen,

weil eine solche Gleichstellung vor dem Geiste und seinen logischen Gesetzen nicht bestehen kann. Da sie aber dennoch juristisch und thatsächlich bestand, so wurden manche veranlaßt, sich von allen existierenden Kirchengemeinschaften abzuwenden und sich in Fragen der Religion und der für ihre Bethätigung bestimmenden Weltanschauung selbständig zu stellen. Mit der Abwendung von den bestehenden Kirchen war aber die Abwendung von dem Christentum selbst unmittelbar gegeben; denn, sind auch Christentum und Kirche der Idee nach verschieden, so war doch das Christentum bisher immer durch kirchliche Organisationen getragen und dadurch zur historischen Macht geworden. Dieser psychologische Vorgang, den der Ursprung des Deismus in England bestätigt, offenbart die wesentliche Bedeutung der kirchlichen Organisation für die Erhaltung des Christentums und sollte auch den protestantischen Kreisen die Erkenntnis nahelegen, daß ohne die katholische Kirche die Glaubensneuerer des 16. Jahrhunderts gar kein konkretes, einheitliches Christentum mehr vorgefunden hätten, das sie „reformieren" konnten, sondern nur archäologische Überreste, aus denen sich nur mit mühevoller Anstrengung ein unvollkommenes Bild desselben hätte gewinnen lassen können.

Den zweiten Ausgangspunkt der antichristlichen Aufklärung bildeten die naturwissenschaftlichen Entdeckungen, von denen die grundlegenden in dieser Periode erfolgten oder, soweit sie in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts fallen, jetzt fruchtbar wurden. Wenn das Interesse an der Erforschung der Natur oben als die Folge des zurücktretenden Einflusses der Scholastik

auf die Geistesarbeit des Abendlandes erkannt wurde, so muß hier betont werden, daß die naturwissenschaftliche Forschungsarbeit, dem Wechselverhältnisse zwischen Ursache und Wirkung im geistigen Leben entsprechend, selbst wieder das Zurücktreten des christlichen Gedankens verursachte. Notwendig war diese Folge nicht; das beweist schon der tiefreligiöse Sinn der größten unter den Naturforschern, Kepler, Galilei, Newton u. a., der durch ihre Entdeckungen nicht bloß nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr gefördert wurde. Dieser Umstand konnte es jedoch nicht verhindern, daß die Entdeckungen selbst die Aufmerksamkeit der Geister in den führenden Schichten der Gesellschaft von dem Gebiete des Übersinnlichen und Metaphysischen abzogen und in ungebührlichem Maße auf die Natur hinlenkten. Wir können uns kaum mehr eine lebendige Vorstellung machen von dem überwältigenden Eindrucke, den diese Offenbarung des Reichtums der Natur auf die Zeitgenossen jener Entdeckungen machen mußte. Die Freude an dem Naturleben, das Aufgehen im Genusse ihrer Erscheinungen, die Begründung von ganz neuen Wissenschaftszweigen, die Stiftungen von Akademien zur Pflege der Naturforschungen und mit Ausschluß der Theologie, die fieberhafte Thätigkeit im Sammeln und Ordnen der Naturalien: das alles hätte schon genügt, um das Bedürfnis nach Geistesarbeit zu stillen. Das Gesetz der Arbeitsteilung gilt ja nicht bloß im kleinen, sondern noch mehr im großen und schreibt auch der Geistesarbeit ganzer Zeitalter bestimmte Richtungen und spezifische Gebiete vor, deren Grenzen sie nicht überschreiten kann.

Nun kam aber der weitere Umstand hinzu, daß die

täglich sich mehrenden Naturkenntnisse nicht bloß neu waren und mit dieser Neuheit einen faszinierenden Zauber ausübten gegenüber der reizlos gewordenen alten oder in konfessionellen Streitigkeiten neu auflebenden Theologie; sie standen auch in vielfachem Widerspruch mit überkommenen Anschauungen von der Außen- und Innenwelt. Da diese aber den Niederschlag der einseitig metaphysisch gerichteten Theologie der Vergangenheit darstellten, so konnte der Schein nicht ausbleiben, daß dieser Widerspruch sich auch auf die Grundgedanken des historischen Christentums erstrecke. Hatte sich aber einmal diese Vorstellung in den Geistern festgesetzt, so war vorauszusehen, daß die Naturphilosophie und die Naturreligion den Sieg über die traditionelle Theologie und das Christentum anstreben würden. Das that die antichristliche Aufklärung. Sie hat keinen vollgültigen Sieg errungen; sie hat es aber fertig gebracht, das 18. Jahrhundert zum unchristlichsten unter den christlichen Jahrhunderten zu stempeln.

In der That! wohin wir auch schauen mögen, überall erblicken wir ihre Vertreter als die Beherrscher des Geisteslebens in den höheren Schichten der Gesellschaft. In England fand der Deismus, dessen Begründer, Herbert von Cherbury, schon genannt wurde, eine Reihe von Anhängern, unter denen Thom. Hobbes († 1679), Shaftesbury († 1713), John Toland († 1722), Thom. Woolston († 1731), M. Tindal († 1733) u. a. hervorragen. Hier wurde aus Überdruß an den Kämpfen zwischen den englischen Reformparteien das positive Christentum über Bord geworfen, um eine natürliche Vernunftreligion an

seine Stelle zu setzen mit dem Glauben an den persönlichen Gott, seine Vorsehung, der Verpflichtung zur Tugend und der Annahme der Unsterblichkeit der Seele als ihren Dogmen. Einer ähnlichen „Religion“ huldigten die um dieselbe Zeit (1717) in London auftretenden Freimaurer, deren erste Logen außerhalb Englands und seiner Kolonien in Paris, Florenz, Hamburg und Berlin errichtet wurden.

Die französischen Naturalisten und Encyklopädisten gingen weiter auf der abschüssigen Bahn, und zwar in verschiedenen Richtungen. Während P. Bayle († 1706) mit dem Offenbarungsglauben noch nicht offen gebrochen, Montesquieu († 1755) sich damit begnügt hatte, die kirchlichen wie die übrigen Zustände Frankreichs mit seinem feinen Spotte zu überhäufen, J. J. Rousseau († 1778) die Naturreligion und die Volkssouveränität predigte, verfolgte der große Schriftsteller Voltaire († 1778) das Christentum und besonders die katholische Kirche mit einem infernalen Haß. Gleichzeitig untergruben die Encyklopädisten, an ihrer Spitze Diderot († 1784) und d'Alembert († 1783), mit ihrer „Philosophie“ die Grundlagen jeder Religion. Schon vorher hatte de Lamettrie († 1751) sich am Hofe Friedrichs II zum offenen Materialismus bekannt, der nochmals in Frankreich selbst durch Helvetius († 1771) und den Baron von Holbach († 1789) vertreten wurde.

In Deutschland hatten sich schon seit etwa 1672 einige Vertreter der antichristlichen Aufklärung gefunden, M. Knutzen, Chr. Thomasius († 1728), J. Chr. Edelmann († 1767), L. Schmidt, der Verfasser der bekannten Wert-

heimer Bibelübersetzung (1735 erschienen), während die bald darauf von H. S. Reimarus in Hamburg verfaßte „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ erst später nach ihrer Veröffentlichung durch Lessing als „Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten“ wirksam wurden. Zur Herrschaft gelangte sie durch Friedrich II (1740 bis 1786), der Voltaire und andere französische Freigeister an seinen Hof rief und in seinen Staaten die religiöse Toleranz wenigstens grundsätzlich zur Geltung brachte. Das Charakteristische der deutsch-protestantischen Aufklärung im Unterschiede von der englischen und der französischen liegt nun darin, daß sie sich als rationalistische „Theologie“ ausbildete innerhalb des Kirchentums selbst und unter prinzipieller Anerkennung der hl. Schrift als geoffenbarter Religionsurkunde. Diese Art von Theologie, die für das positive, lebendige Christentum noch gefährlicher werden mußte als eine Philosophie, die offen mit Kirche und Bibel aufräumte, wurde hauptsächlich durch drei Theologen, J. A. Ernesti († 1781) in Leipzig, J. D. Michaelis († 1791) in Göttingen und J. S. Semler († 1791) in Halle begründet, aus deren Schulen eine Menge von rationalistischen Theologen und Kirchenmännern hervorgingen, die bis in das dritte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts die protestantischen Lehrstühle und Predigerkanzeln beherrschten: ein in der Geschichte einzig dastehendes Geschlecht von „Gottesgelehrten“, die mit den verschiedensten Mitteln des oberflächlichsten und hochmütigsten Rationalismus das Christentum im Namen christlichen Denkens selbst seines Wesens zu entleeren nicht müde wurden, um es durch das seichteste Morali-

sieren zu ersetzen, das uns mit seiner Geschmacklosigkeit heute anwidert.

Wohl suchte Friedrich Wilhelm II (1786—1797) durch das berüchtigte Wöllnersche Religionsedikt (1788) dem Unheile zu steuern; aber dieses Vorgehen war vom Standpunkte des Protestantismus vollkommen inkonsequent und das Edikt mußte an der inneren Unzulänglichkeit aller juristischen Kampfesmittel gegenüber allbeherrschenden Geistesrichtungen scheitern. Friedrich Wilhelm III (1797 bis 1840) hatte nichts Eiligeres auf kirchlichem Gebiete zu thun, als dasselbe aufzuheben und seinen geistigen Urheber zu entlassen (1798).

Die gleichzeitige Entwicklung der theoretischen Philosophie, die mit der religiösen Aufklärung nicht verwechselt werden darf, wenn sie auch in mannigfacher Wechselwirkung mit derselben stand, bedeutete eine noch wirksamere Ablenkung von dem christlichen Gedanken als jene, weil ihre gegensätzliche Stellung zum historischen Christentum sich mit einer Reihe von Fortschritten auf dem Gebiete der geistigen Welteroberung verband.

In Frankreich hielt sich die cartesianische Schule in ihrer Vertretung durch die Jansenisten von Port Royal und in ihrer Weiterbildung zum Okkasionalismus (Hauptvertreter: A. Geulincx † 1669, N. Malebranche † 1715) noch innerhalb des christlichen Gedankens. Mit dem Skeptiker P. Bayle trat aber die bereits skizzierte weitere Entwicklung ein, die sich bis in den Materialismus verlor; denn die Encyklopädisten beherrschten zugleich die philosophische Denkweise der Zeit.

In Holland begründete B. Spinoza († 1677) den

modernen Pantheismus, der aber erst später von Einfluß wurde; wichtiger war für seine Zeit, daß er in seinem anonym erschienenen Tractatus theologico-politicus (1670) zum ersten Mal Religion und Philosophie, Glaube und Wissen, Kirche und Staat ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach vollständig voneinander trennte, den biblischen Rationalismus und die Idee der Toleranz wissenschaftlich zu begründen suchte. Durch diese Stellung zur christlichen Religion und Kirche ist er zum eigentlichen Schöpfer des undogmatischen Christentums geworden.

In England erfolgte ein weiterer Angriff auf den aristotelisch-scholastischen Idealismus in dem Sensualismus von John Locke († 1704), der in kirchlicher Beziehung der Toleranz, in religiöser unter Beibehaltung des cartesianisch bewiesenen Gottesgedankens einem rationalistisch aufgefaßten Christentum huldigte. Die Fortbildung des Empirismus zum reinen Positivismus war das Werk von D. Hume († 1776), welcher von diesem Standpunkte aus, der ihn zum Gründer des modernen Skeptizismus stempelte, der Naturreligion des Deismus die letzte philosophische Grundlage entzog und sie nur noch als praktische Lebensnorm gelten ließ.

In Deutschland war der Gang der philosophischen Geistesarbeit ein wesentlich verschiedener. Hier hatte der große Leibniz († 1716), für dessen Denken „die Versöhnung der mechanischen und der teleologischen Weltanschauung und damit die Vereinbarung des wissenschaftlichen und des religiösen Interesses seiner Zeit“ [1]) das Leitmotiv war, und der sich deshalb für die kirchlichen Unions-

[1]) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1900 S. 344.

bestrebungen lebhaft einsetzte, den Versuch einer neuen, allerdings auch vom positiven Christentum losgelösten, christlichen Philosophie auf der Grundlage des Systems der prästabilierten Harmonie zwischen Geist und Materie sowie des metaphysischen Übels und des Optimismus gemacht. Mit der Lehre und Schule von Christian Wolff († 1754) siegte der praktische und prosaische Verstand des Aufklärers Chr. Thomasius über den hochgestimmten Geist von Leibniz, den Wolffs „Vernünftige Gedanken“ nicht zu fassen vermochten. Was seine mathematische Beweismethode noch davon bestehen ließ, das Bestreben, Philosophie und Christentum miteinander zu versöhnen, und das Bekenntnis zur „natürlichen Theologie“, wurde von der sog. Popularphilosophie ausgeschieden, deren Vertreter, Moses Mendelssohn († 1786), J. B. Basedow († 1790), J. J. Engel († 1802), Fr. Nicolai († 1811) u. a. in verschiedenartiger Abstufung den flachsten Rationalismus, den gemeinsten Utilitarismus und die verständnisloseste Verständigkeit zur Geltung brachten, „als deren Typus Fr. Nicolai mit all seiner rastlosen Gemeinnützigkeit eine komische Figur geworden ist“. [1])

Die Popularphilosophie und die Aufklärung in der protestantischen Kirche standen noch in voller Blüte, als der „deutsche Philosoph“, Kant († 1804), erstere durch seine Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft zermalmte und an die Stelle des rationalistischen Dogmatismus die Philosophie des Kritizismus setzte. Zu dem positiven Christentum mußte aber Kant in einen noch viel größeren, weil in seinem System

[1]) Windelband a. a. O. S. 414.

viel tiefer begründeten Gegensatz treten, als die Popularphilosophen. Das beweist seine Schrift über „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", und das forderte die Notwendigkeit, die sich für ihn ergab, die Religion wesentlich gleichzusetzen mit dem sittlichen Bewußtsein, das zur Religion wird durch die Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gesetze. Damit war er genötigt, nicht bloß den Inhalt des „statutarischen" Glaubens der christlichen Kirchen in eine reine Moralreligion umzusetzen, sondern auch der Religion selbst einen Sinn zu geben, der geschichtlich niemals mit diesem Worte verbunden wurde, noch logisch mit ihm verbunden werden kann. In seiner geschichtlichen Bedeutung bezog sich das Wort bei allen Völkern auf die lebendige Verbindung, gleichviel welcher Art, mit einem über den Einzelmenschen und die Menschheit erhabenen Wesen, wie verschieden dies auch aufgefaßt wurde. Kant will von einer derartigen Verbindung nichts wissen; denn seine Postulate der praktischen Vernunft, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes sind für ihn nur die Bedingungen des sittlichen Lebens, und das Grundprinzip des sittlichen Lebens ist für ihn die Achtung des Menschen vor sich selbst. Wenn daher Kant der Philosoph des Protestantismus ist, wozu Fr. Paulsen[1]) ihn jüngst zu stempeln versucht hat, so liegt darin das Zugeständnis, daß der Protestantismus selbst nicht bloß als der Gegner des Katholizismus, sondern als der Totengräber des Christentums überhaupt angesehen werden muß.

[1]) Vergl. jetzt seine Schrift: Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, Berlin 1901 S. 31—83.

Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde für das deutsche Volkstum in seiner Beziehung zum positiven Christentum noch durch den Umstand äußerst verhängnisvoll, daß die Glanzperiode der deutschen Nationallitteratur, die sich mit Lessing († 1781), Herder († 1803), Wieland († 1813), Schiller († 1805), Goethe († 1832) auf eine ungeahnte Höhe erhob, unter der geistigen Herrschaft der Aufklärung und der englischen, französischen und deutschen Philosophie stand, und in ihrer Eigenschaft als klassische Litteraturperiode einen bleibenden Einfluß auf das aufblühende Geistesleben der deutschen Jugend im Sinne der Grundlegung eines Zwiespaltes zwischen weltlicher Bildung und religiöser Erziehung besonders in den katholischen Teilen Deutschlands und in Deutsch-Österreich nur zu oft bis zur Stunde ausübt! Es darf allerdings nicht vergessen werden, daß jene Glanzperiode unglücklicherweise in eine Zeit fiel, in welcher weder die protestantische noch die katholische Vertretung des Christentums geeignet war, diese Geister zu fesseln.

Ich halte es nicht für meine Aufgabe, die Entstehung und Ausbildung des staatlichen Absolutismus eingehend darzulegen. Daß er ein zweites beherrschendes Moment innerhalb dieser Periode bildet, ist allbekannt. Seine Anfänge gehen allerdings bis in die Zeit des ersten Aufschwunges des Nationalismus um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert zurück, und die Renaissance hat ihn durch die Wiederbelebung des antiken Staatsgedankens kräftig genährt. Ich erinnere nur an N. Macchiavelli († 1527). Es läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß seine Entwicklung durch das Reformations-

zeitalter mächtig gefördert wurde. Der maßgebende Einfluß, den die politischen Gewalthaber auf den Gang der kirchlichen Bewegungen des 16. Jahrhunderts ausübten, die Rechte, welche die deutschen Reformatoren der Staatsgewalt über das äußere Kirchentum zusprachen, beweisen es zur Genüge. Wichtiger ist, daß durch Hugo Grotius († 1645) eine neue Rechtsphilosophie begründet wurde, welche den Absolutismus des Staates zur notwendigen Folge haben mußte. Th. Hobbes zog die Konsequenz der unumschränkten Gewalt des Herrschers über die Religion, während S. Pufendorf († 1694) und Chr. Thomasius das sogenannte Territorialsystem aufstellten, wonach die höchste kirchliche Gewalt dem Staatsoberhaupt zusteht und zwar als integrierender Teil der Staatsgewalt selbst: eine Theorie, die wenigstens konsequent war gegenüber den sogenannten Episkopal- und Kollegialsystemen, welche an inneren oder äußeren Schwächen litten. Das absolute Königtum „von Gottes Gnaden" ist unzweifelhaft eine Schöpfung der protestantischen Rechtsphilosophie, die nur vom Pietismus prinzipiell abgelehnt wurde.

Für die protestantischen Kirchen war somit der staatliche Absolutismus kein fremdes Element. Anders stand es bei der katholischen, welche von Anfang an Freiheit und Unabhängigkeit beanspruchte, ohne sich dadurch mit der Überzeugung von der göttlichen Anordnung der staatlichen Gewalt in Widerspruch zu setzen. Die katholischen Fürsten, die sich von dem Wahne der absoluten Staatsomnipotenz ebenfalls einnehmen ließen, wagten es nun allerdings nicht, dieselbe prinzipiell auf das kirchliche Gebiet auszudehnen; sie suchten aber die kirchlichen Rechte,

die sie schon aus früheren Zeiten besaßen, so viel als möglich zu erweitern: ein Bestreben, das zu jener Erscheinung führte, die ich als den kirchlichen Partikularismus bezeichnet habe. Die Bestrebungen der politischen Machthaber fanden nämlich in dem Episkopat ihrer Länder und Territorien keinen wirksamen Widerstand; vielmehr machte sich in maßgebenden kirchlichen Kreisen verschiedener Länder das kurzsichtige Bestreben geltend, sich von der päpstlichen Gewalt so unabhängig als möglich zu machen. Diese stolzen Kirchenfürsten übersahen dabei, daß sie in demselben Maße in die Dienstbarkeit des Staates herabsanken. Wie so oft im Mittelalter, als die Bischöfe sich unter den Willen der Kaiser oder ihrer Landesherren beugten, so übernahmen auch jetzt die Päpste die Verteidigung der kirchlichen Freiheit und erwarben sich dadurch ein Verdienst, das jedermann würdigen wird, den die Geschichte gelehrt hat, daß der Cäsaropapismus eine der unheilvollsten Quellen geistiger Knechtschaft bedeutet! Hierher gehören besonders drei kirchliche Erscheinungen: der Gallikanismus in Frankreich, der Febronianismus in Deutschland und der Josephinismus in Österreich.

Die Anfänge des Gallikanismus gehen nicht auf Ludwig IX zurück; denn die pragmatische Sanktion, die man ihm zuschrieb und worin neben dem Verbote der Simonie die Freiheit der kirchlichen Wahlen in Frankreich Rom gegenüber und die Untersagung der außerordentlichen Besteuerung der Kirchengüter durch die Kurie ausgesprochen wird, ist unecht und erst im 15. Jahrhundert entstanden. Wahr ist nur, daß Ludwig die Rechte der Krone jedermann gegenüber wahrte und sich der Kirchen-

politik der gleichzeitigen Päpste gegenüber ablehnend verhielt: ein Umstand, der die Kirche nicht daran hinderte, den heiligen König auf ihre Altäre zu erheben. Der echt christliche und durchaus kirchliche Zug, der sein ganzes Wirken beherrschte, trat aber schon bei seinem Enkel, Philipp dem Schönen, empfindlich zurück, der den ersten großen Vorstoß gegen die mittelalterliche Machtstellung des Papsttums ausführte. Der Aufenthalt der Päpste in Avignon trug wesentlich dazu bei, die Ansprüche des französischen Königtums auf die Herrschaft über die Kirche ihres Landes zu erweitern und zu befestigen. Daß die kirchliche Macht des Papsttums nicht bloß in ihrem damaligen Umfang, sondern auch in ihrem wesentlichen Inhalt dadurch in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist selbstverständlich und wird durch die kirchenpolitische Litteratur des 14. Jahrhunderts bestätigt, deren Thema das gegenseitige Verhältnis der päpstlichen und der staatlichen bezw. kaiserlichen Macht bildete.

Die papstfeindliche Richtung ging von Frankreich aus, wo noch unter Philipp dem Schönen der königliche Advokat Peter Dubois und der Professor der Theologie Johann v. Paris († 1306) die These von der absoluten Unabhängigkeit des französischen Königtums von dem Papste verfochten. Die zweite, noch leidenschaftlichere, durch den Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und den avignonischen Päpsten hervorgerufene Entwicklung dieser Litteratur habe ich oben bereits erwähnt. Auf den Konzilien von Konstanz und Basel waren es wieder französische Theologen, Petrus von Ailly († 1420), Johannes Gerson († 1429), Ludwig d'Allemand, welche die Theorie von der Superiorität des

allgemeinen Konzils über den Papst zur Anerkennung brachten, und die Universität von Paris hielt an ihr fest, auch nachdem die Verhältnisse den Päpsten wieder günstiger geworden waren.

Von größerer praktischer Bedeutung wurde das Vorgehen des französischen Königs Karl VII (1422—1461), der auf der Versammlung von Bourges (1438) in der pragmatischen Sanktion die Grundlage des Gallikanismus schuf. Die 23 dem Basler Konzil entnommenen Artikel derselben sicherten der französischen Kirche eine weitgehende Selbständigkeit gegenüber dem Papste, brachten sie aber zugleich in ein enges Abhängigkeitsverhältnis von der Königsgewalt. Diese erste und einzige pragmatische Sanktion, von Ludwig XI (1462) aufgegeben und von Ludwig XII wiederhergestellt (1510), wurde allerdings bei der Abschließung des Konkordates zwischen Leo X und Franz I (1516) definitiv aufgehoben; der französische König wußte aber vom Papste das Ernennungsrecht für alle Bistümer und Abteien Frankreichs zu erreichen, und das seit dem 12. Jahrhundert von dem König ausgeübte Regalienrecht auf die Einkünfte erledigter Bistümer in dem größeren Teile des Landes blieb in Kraft.

Als unter Ludwig XIII (1610—1643) der Professor der Theologie in Paris, Edmund Richer, die Ideen Gersons wieder aufleben ließ, wurden sie von dem Kardinal Richelieu freilich unterdrückt und das Regalienrecht sogar dahin abgeändert, daß die Einkünfte der erledigten Bistümer den zukünftigen Bischöfen als Geschenk des Königs zufallen sollten (1641). Mit Ludwig XIV (1643—1715) erreichte aber der königliche Absolutis-

mus seinen Höhepunkt und äußerte sich auf kirchlichem Gebiete vornehmlich in dem Anspruch des Königs auf die Besetzung sämtlicher kirchlichen Stellen seines Landes (1673). In ganz Frankreich fanden sich nur zwei Männer, die Bischöfe Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers, welche dem Edikt des Königs, dem rückwirkende Kraft verliehen worden war, sich widersetzten. Die Generalversammlung des französischen Klerus am 19. März 1682 unter der Leitung des berühmten Bischofes von Meaux, Bossuet, stellte sogar die vier bekannten Propositionen auf, welche dem Gallikanismus eine dogmatische Grundlage schufen und von Ludwig XIV den Professoren der Theologie als theologischer Lehrgegenstand auferlegt wurden, ohne deren Anerkennung das Doktorat in der Theologie und im kanonischen Rechte nicht verliehen werden könne. Sie bestimmten: 1. der Papst habe von Gott nur eine geistliche Gewalt erhalten, nicht aber ein Recht über Fürsten und Könige, und dürfe insbesondere ihre Unterthanen nicht von der Pflicht des Gehorsams entbinden; 2. die geistliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles und der Nachfolger Petri sei begrenzt durch die Dekrete der Konstanzer Synode über die Autorität der allgemeinen Konzilien, die von dem apostolischen Stuhl approbiert, durch den Gebrauch der römischen Päpste selbst sowie der ganzen Kirche bekräftigt und von der gallikanischen Kirche jederzeit hochgehalten worden seien, und deren Anzweiflung oder Beschränkung auf die Zeit des Schismas die gallikanische Kirche mißbillige; 3. für die Ausübung der apostolischen Gewalt seien daher maßgebend die kanonischen Bestimmungen, die von dem französischen Königtum und

der gallikanischen Kirche recipierten Regeln, Gewohnheiten und Verordnungen, deren Inkrafthaltung Sache des apostolischen Stuhles sei; 4. in Glaubensfragen endlich habe der Papst den vorzüglichsten Anteil und seine Dekrete bezögen sich auf alle Kirchen, irreformabel sei aber sein Urteil nicht, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzutrete.

Diese Propositionen wurden bereits am 11. April desselben Jahres von Innocenz XI verworfen, der damit eine wesentliche Pflicht seines Amtes wahrnahm; wirksamer war aber seine Weigerung, neue Bischöfe zu bestätigen. Der Konflikt wurde noch brennender infolge der von Innocenz verfügten Aufhebung des Asylrechts der Gesandten in Rom, obgleich der Papst Frankreich so weit als möglich entgegengekommen war. Die von Alexander VIII erneute Verwerfung der Artikel (1691) und die auch von seinem Nachfolger Innocenz XII weitergeübte Weigerung, die neuen Bischöfe zu bestätigen, brachen endlich den Widerstand des französischen Klerus (1692) und Ludwig XIV mußte sich dazu bequemen, an den Papst ein Schreiben zu richten (1693), worin er seine Verordnung bezüglich der Einführung der vier Artikel in die theologischen Schulen zurücknahm. Das Regalienrecht und die Erweiterung desselben blieben jedoch davon unberührt und als kirchliche Stimmung lebte der Gallikanismus fort bis tief in das 19. Jahrhundert hinein.

Der kirchliche Partikularismus, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im katholischen Deutschland regte, geht in seinen Anfängen bis in die Zeiten der Konzilien von Konstanz und Basel zurück. Die Reformdekrete von Basel, die sich gegen eine Reihe von päpst-

lichen Hoheitsrechten, Annaten, Reservationen, Exspektanzen, Kommenden, Appellationen, Dispensationen u. s. w. richteten, wurden auf dem Reichstag zu Mainz (1439) angenommen; sie wurden aber bald durch die sog. Frankfurter Fürstenkonkordate (1447) und noch mehr durch das Wiener Konkordat (1448) unter Nikolaus V und Kaiser Friedrich III wesentlich gemildert. Die kirchenrechtliche und finanzielle Abhängigkeit der kirchlichen Pfründen von der römischen Kurie, wie sie sich im 13. und 14. Jahrhundert ausgebildet hatte, war damit abgeschwächt; daß man sich aber damit nicht zufrieden gab, erhellt aus den sog. gravamina nationis germanicae, Beschwerden gegen die Kurie, die wiederholt, zuletzt auf den Reichstagen zu Worms (1521) und Nürnberg (1522) erhoben worden waren.

Die folgenden Ereignisse mußten die Aufmerksamkeit von derartigen untergeordneten Fragen ablenken. Erst im Jahre 1673 wurden sie durch eine Beschwerdeschrift der geistlichen Kurfürsten wieder in Fluß gebracht. Es dauerte aber wieder fast ein Jahrhundert, bis durch die Schrift, welche der Weihbischof von Trier, Nikolaus von Hontheim, unter dem Pseudonym Justinus Febronius 1763 veröffentlichte, die ganze Frage auf eine Grundlage gestellt wurde, die wesentlich mit derjenigen des Gallikanismus identisch war. Der Febronianismus unterscheidet sich aber von dem Gallikanismus wesentlich dadurch, daß er nicht von einer staatlichen Macht hervorgerufen wurde, sondern seine Träger in dem hohen Klerus aus eigener Initiative und aus kirchlichen Motiven fand. Die geistlichen Kurfürsten beriefen sogar eine Versammlung ihrer

Bevollmächtigten nach Koblenz, mit Febronius an der Spitze, die dreißig Beschwerde-Artikel gegen den römischen Stuhl ausarbeitete (1769), trotzdem Klemens XIII schon im Jahre 1764 gegen die Schrift eingeschritten war. Die Gedanken des Febronius wurden zu gleicher Zeit durch zahlreiche Übersetzungen seines Werkes in allen katholischen Ländern verbreitet.

Ein zweites Auftreten der geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, denen sich der Fürst-Erzbischof von Salzburg anschloß, wurde durch die Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München, die auf Wunsch des Kurfürsten Karl Theodor von Bayern 1785 erfolgte, veranlaßt und ist unter dem Namen der Emser Punktation bekannt (1786). In einem Kongreß zu Ems wurden 23 Artikel „punktiert“, welche das Verhältnis der deutschen Kirche zu Rom im Sinne des Febronianismus neu regeln sollten. Dabei wurde sogar bis auf die Rezeption der Basler Dekrete durch den Reichstag zu Mainz (1439) zurückgegriffen und somit die Kontinuität der Bestrebungen durch ihre letzten Vertreter selbst festgestellt. Der Widerspruch Roms und vieler deutschen Bischöfe und besonders der Ausbruch der französischen Revolution, welche die geistlichen Kurfürsten Deutschlands zermalmen sollte, hinderten jede weitere Entwicklung dieser Frage.

Während diese partikularistischen Bewegungen vornehmlich kirchenrechtlichen Charakters waren, führte die Aufklärung mit ihren guten und schlimmen Seiten zu kirchlichen Reformen durch katholische Inhaber der Staatsgewalt, vorübergehend in Bayern unter Kurfürst Maximilian Joseph III (1745—1777) und in Toskana

unter dem Großherzog Leopold (1765—1790), mit bleibenden Wirkungen in Österreich unter Maria Theresia (1740—1780) und Kaiser Joseph II (1765—1790). Hier verlor man nicht die Zeit mit der Aufstellung zweifelhafter dogmatischer Sätze und gewagter kirchenrechtlicher Forderungen; es wurde vielmehr ohne Zögern Hand ans Werk gelegt und jene Reformen durchgeführt, welche das Staatsinteresse und die herrschenden Aufklärungsideen nahelegten. Während die Kaiserin Maria Theresia sich auch zum Teil durch kirchliche Motive, z. B. durch das Bestreben, die Seelsorge des Volkes zu heben, leiten ließ, geriet Joseph II nach dem Tode seiner Mutter in eine radikale Richtung, welche die vitalsten und höchsten Interessen der katholischen Kirche in empfindlichster Weise traf und in einem solchen Maße schädigte, daß selbst die Gegenwart noch darunter zu leiden hat. Das Toleranzedikt (1781), welches den Protestanten und den nichtunierten Griechen staatsbürgerliche Rechte und freie, aber private Religionsübung gewährte, verschwindet vollständig hinter der Aufhebung von einer großen Anzahl von Klöstern der beschaulichen Orden aus Prinzip, der übrigen je nach Bedürfnis und Willkür. Das staatliche Placet für päpstliche Erlasse, das Maria Theresia eingeführt hatte, wurde auf sämtliche Bischöfe der Monarchie ausgedehnt und stellte diese unter eine strenge staatliche Kontrolle, die auch ihre Beziehungen zum päpstlichen Stuhle umfaßte. Die Errichtung der sog. Generalseminarien hätte der Kirche zum Segen werden können, wenn nicht sowohl der theologische Unterricht als die klerikale Erziehung Männern anvertraut worden wären, welche als die theologische

Dienerschaft am Hof Josephs II verdientermaßen an den Pranger gestellt wurden.

Die Errichtung von neuen Bistümern und die Vermehrung der Pfarreien bilden den einzigen Lichtpunkt in diesem Reformwerk, die Regelung des Gottesdienstes seine lächerlichste Seite. Das Ganze steht unter dem Zeichen des Staatskirchentums, das keiner Kirche gefährlicher ist als der katholischen, weil es die innere Ordnung der kirchlichen und der staatlichen Gewalt umkehrt und die Träger der Religion des Geistes, der Wahrheit und der Liebe unter die Botmäßigkeit von Staatsorganen zwängt, denen sie auf kirchlich-religiösem Gebiete nicht zu gehorchen, sondern im Namen Gottes zu gebieten berufen sind. Das hat Joseph II in eigener Person bewiesen, als er die Vorstellungen der Erzbischöfe von Wien und Gran, der Kardinäle Migazzi und Batthyanyi, und sogar die väterlichen Ermahnungen des Papstes Pius VI, der eigens zu diesem Zwecke nach Wien reiste, in den Wind schlug. Sein Nachfolger, Leopold II (1790—1792), der frühere Großherzog von Toskana, wurde jedoch durch den Widerstand der Bischöfe Belgiens veranlaßt, die kirchliche Reform für dieses Land außer Kraft zu setzen. In Österreich selbst wurden im wesentlichen nur die Generalseminarien geopfert, gerade jene Institute, die nicht an und für sich unkirchlich waren, sondern nur infolge der Unwürdigkeit, Verständnislosigkeit und Unkirchlichkeit ihrer Leiter.

Wer die verheerenden Wirkungen der drei dargestellten Hauptfaktoren des geistigen, staatlichen und kirchlichen Lebens in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert erwägt, kann sich nicht wundern, daß die innere

Entwicklung der katholischen Kirche während dieser ganzen Zeitperiode als Gesamterscheinung nicht glänzend war. Darüber können die glänzenden Bischofspaläste und Klosterbauten, die damals aufgeführt wurden, nicht hinwegtäuschen. Die relative Armut dieses Zeitraumes von mehr als anderthalb Jahrhunderten offenbart sich schon dadurch, daß er sich nicht in Zeitalter verschiedenen Charakters einteilen läßt. Ich wüßte keine kirchliche Begebenheit und kein ideelles Moment anzugeben, die einschneidend genug gewirkt hätten, um solche Zeiteinteilungen zu begründen, die nicht aus Liebe zur Schablone vorgenommen werden dürfen. Auf relativ hohem Stande erhielt sich das kirchliche Leben, zumal in Frankreich, das damals den Höhepunkt seines Kulturlebens erreichte, bis in das dritte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts; je mehr aber der Geist der Aufklärung sich in den einzelnen Ländern breit machte, desto tiefer sank das kirchliche und religiöse Leben, bis es gegen Ende des 18. Jahrhunderts einen bis dahin unbekannten Tiefstand erreichte.

In Frankreich hielt die Entwicklung des Jansenismus, der sich immer klarer nicht bloß als ein Kampf gegen die Jesuiten, sondern in seinem innersten Wesen eigentlich als ein häretischer Angriff auf die Grundlagen des religiösen Lebens in der katholischen Kirche herausstellte, noch lange Zeit die religiösen Gemüter in Spannung. Die objektive Würdigung des Verlaufes dieses langen Streites ist eine der schwierigsten Aufgaben der modernen Kirchengeschichte und wird durch die parteiischen Darstellungen, die er gefunden hat, empfindlicher erschwert als bei irgend einer anderen Erscheinung der-

selben. Durch Innocenz X wurden 1653 fünf Sätze aus dem „Augustinus“ des Jansenius als häretisch verurteilt. Die Jansenisten suchten sich zunächst nach dem Vorgange von Arnauld durch die Unterscheidung der That- von der Rechtsfrage zu retten mit der Begründung, daß päpstliche Entscheidungen von Thatfragen nur ein ehrfurchtsvolles Schweigen beanspruchen können: eine Theorie, welcher sich einige französische Bischöfe anschlossen, der aber von Alexander VII (1656) und Klemens IX (1669) der Boden entzogen wurde. Kurz vorher hatte der große Denker Bl. Pascal in seinen berühmten Lettres provinciales auf die Morallehre der Jesuiten einen Angriff gerichtet, der von Parteileidenschaft, Übertreibungen und Fälschungen nicht freigesprochen werden kann. Die gegenseitige Feindschaft der Jansenisten und Jesuiten, die unkorrekte Haltung mehrerer Bischöfe, die wechselreiche Anteilnahme der theologischen Fakultäten, der Klerusversammlungen, des Parlamentes und der Träger der französischen Königskrone, endlich der innere Zusammenhang zwischen Jansenismus und Gallikanismus: alle diese Momente wirkten zusammen und gaben dem ganzen Streite jenen peinlichen und verwickelten Charakter, der ihm in so hohem Maße anhaftet. Nach manchen Drangsalen fiel das Kloster der Nonnen von Port Royal den Verhältnissen zum Opfer und wurde mit seiner Kirche zerstört (1710). Als diese vandalische That verübt wurde, war der Streit schon wieder in neuer Gestalt ausgebrochen aus Anlaß der Herausgabe des Neuen Testamentes mit moralischen Reflexionen durch den Oratorianer Paschasius Quesnel, der gallikanische Gesinnungen an den Tag gelegt

hatte. Obgleich das Buch von dem späteren Erzbischof von Paris, dem Kardinal Noailles, approbiert worden war, wurde es von den Jesuiten mit Recht jansenistischer Irrlehren bezichtigt. Die Verurteilung von 101 Sätzen desselben durch die Konstitution Unigenitus von Klemens XI (1713) rief eine Spaltung im französischen Klerus in Acceptanten der Bulle und Appellanten gegen dieselbe hervor, von denen die letzteren nach dem Tode Ludwigs XIV unter der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans die Oberhand gewannen, bis eine Umstimmung des Regenten erfolgte und nach der Thronbesteigung Ludwigs XV (1723) eine heftige Verfolgung der Appellanten die Acceptation der Bulle auch durch das Parlament mit Gewalt durchsetzte.

Das Nachspiel der Wunder, die man dem Diakon Franz von Paris zuschrieb, der 1727 mit der Appellation in der Hand gestorben war und auf dem Medardus-Kirchhof begraben lag, und die dadurch angeregte fanatische Schwärmerei, die sich in den sonderbarsten religiösen Extravaganzen kundgab, besiegelten das Ende des Jansenismus in Frankreich als eines religiös-kirchlichen Machtfaktors. Sein innerer Zusammenhang mit dem Gallikanismus ist zweifellos und hat sich auch darin gezeigt, daß er sich als religiöse Stimmung in Frankreich erhielt, solange der Gallikanismus selbst als kirchliche Kraft fortlebte. Zu einer Kirchenbildung hat er es aber nur in Holland gebracht, in dem bekannten kleinen Schisma von Utrecht, das sich seit 1765 konsolidierte und bis zur Gegenwart erhalten hat. Man kann nur in wehmütiger Stimmung das Schicksal einer religiösen Bewegung an

seinem Geiste vorüberziehen lassen, die, wie so manche andere, zur Regeneration des religiösen Sinnes hätte führen können, wenn sie nicht in Widerspruch mit der dogmatischen Gnadenlehre und in Konflikt mit der kirchlichen Autorität geraten wäre, und wenn sie sich auf das Ziel, das sie erreichen wollte, besser besonnen hätte!

Gleichzeitig mit dem Jansenistenstreit und zum Teil in innerer Abhängigkeit von denselben Momenten, die dort im Kampfe miteinander standen, wüteten die sog. Moralstreitigkeiten über Rigorismus, Tutiorismus, Probabiliorismus, Äquiprobabilismus, einfachen Probabilismus und Laxismus unter Theologen in allen katholischen Ländern, in deren nähere Betrachtung ich mich aber hier nicht einlassen kann. Die beiden Extreme, der Laxismus und der Rigorismus, wurden von Innocenz XI (1679) resp. Alexander VIII (1690) verurteilt und schieden daher allmählich aus; der unerquickliche Kampf zwischen dem Probabiliorismus und dem Probabilismus dauerte aber mehr als ein Jahrhundert und rief mehr als eine Schrift ins Leben, die besser ewig ungeschrieben geblieben wäre. Das Verdienst, diesen Streitigkeiten ein Ende gemacht zu haben durch Klärung und schärfere Fixierung der einschlägigen Begriffe sowie durch die Herausstellung des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem sittlichen Laxismus und dem Probabilismus als Moralsystem, gebührt ohne Zweifel dem hl. Alfons Maria von Liguori († 1787), dessen Moraltheologie in jüngster Zeit der Gegenstand von so heftigen Angriffen geworden ist, Angriffen, die sich um so leichter erheben lassen, je geringer die theologischen Kenntnisse ihrer Urheber sind, und je größer ihr

Unvermögen, eine so komplizierte, nicht willkürlich hervorgerufene, sondern unter dem Einfluß der geistigen, sittlichen, politischen und sozialen Zustände des 17. und 18. Jahrhunderts entstandene historische Erscheinung, wie es die Moralstreitigkeiten waren, wahrhaft wissenschaftlich zu würdigen.

Die theologisch-wissenschaftlichen Mängel der Moraltheologie des hl. Alfons liegen offen zu Tage und können von jedem katholischen Theologen zugegeben werden. Wann hat es denn je eine theologische Geistesarbeit gegeben, die der menschlichen Unzulänglichkeit und der Zeit, in welcher sie geleistet wurde, nicht ihren Tribut bezahlt hätte? Den Heiligen selbst aber als einen Anwalt der Unsittlichkeit und sein sog. Moralsystem als unsittlich hinzustellen, das kann im besten Falle nur entweder auf einer vollständigen Unkenntnis des Lebens und der Persönlichkeit des hl. Alfons [1]) beruhen, der in sittlicher Beziehung nicht bloß vollständig intakt dasteht, sondern auf Grund eines wahrhaft heroischen Tugendlebens mit Recht unter die Heiligen der katholischen Kirche aufgenommen wurde, oder auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens des Probabilismus. Vielleicht hat seine Bezeichnung als „Moralsystem" zu dieser Verkennung nebst anderen Ursachen das Ihrige beigetragen, obgleich der Unterschied zwischen Morallehre und Moralsystem jedermann in die Augen springen sollte. Die katholische Kirche hat kein

---

[1]) Vergl. Fr. Meffert, Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte, 2. Band, 3. Heft, Mainz 1901, XVI und 280 S.).

anderes „Moralsystem“ im Sinne einer wissenschaftlichen Darstellung und Begründung ihrer sittlichen Grundsätze und Einzelvorschriften als dasjenige, das im Evangelium grundgelegt ist.

Der Probabilismus ist kein Moralsystem in diesem Sinne, sondern nur eine grundsätzliche Lösung jener praktischen Einzelfälle, in denen ein Konflikt zwischen der Freiheit und dem Gesetze entsteht, entweder weil dieses selbst zweifelhaft ist oder das Fortbestehen seiner Verpflichtung aus gewichtigen Gründen zweifelhaft wird. Auf diese Fälle wendet er das Possessionsprinzip zu Gunsten der Freiheit an, das selbst wiederum auf der grundsätzlichen Überzeugung von der Priorität der Freiheit vor dem positiven, nicht aber vor dem sittlichen Gesetze beruht. Er verlangt aber zugleich, daß vor der Entscheidung, was in jedem konkreten Falle zu thun oder zu lassen sei, die Sicherheit über den sittlichen Charakter der zu setzenden oder zu unterlassenden Handlung gewonnen werde, unter Berufung auf den obersten Grundsatz, daß jede Setzung oder Unterlassung einer Handlung ohne vorherige sichere praktische Entscheidung über ihre sittliche Zulässigkeit unsittlich ist.

Die Erfahrung beweist, daß bei der Vielfältigkeit der Verhältnisse des menschlichen Lebens derartige Konflikte nicht selten vorkommen, und ich bin überzeugt, daß auch diejenigen sich in ihren Einzelentscheidungen nach den Grundsätzen des Probabilismus richten, die den „Probabilismus“ selbst als unsittlich verdammen. Diesen Eindruck der Unsittlichkeit hervorzurufen war allerdings seine konkrete Vertretung mehr als einmal geeignet infolge

einer Reihe von schweren Fehlern, deren sich Verfasser von Moraltheologien schuldig gemacht haben und unter denen die wissenschaftliche Moraltheologie bis auf unsere Tage zu leiden hat. Den schwersten dieser Fehler erblicke ich darin, daß manche Moraltheologen jener Zeit in ihrem ehrlichen Bestreben, der Schwäche des Menschen Rechnung zu tragen, zu weit gingen und infolgedessen in der Gegenwart den Eindruck hervorrufen, als hätten sie sich zu Anwälten des niederen Vernünftelns herabgewürdigt und Anweisungen gegeben, wie man die hohen Forderungen der Sittlichkeit umgehen könne, ohne dem Fluche der Unsittlichkeit zu verfallen.

In den höheren Sphären des sittlich-religiösen Lebens bewegten sich die gleichzeitigen sog. quietistischen Streitigkeiten, die sich an die Namen des Spaniers Michael Molinos († 1696), des Begründers des eigentlichen Quietismus, des Barnabitenpaters Lacombe († 1699), der Frau de la Motte-Guyon († 1717) knüpfen und die zwei großen französischen Kanzelredner Bossuet und Fenelon in einen Streit über die selbstlose Liebe Gottes verwickelten. Der ganzen Bewegung lag der verhängnisvolle, durch Innocenz XI (1687) und Innocenz XII (1699) abgewiesene Irrtum zu Grunde, daß die reine, uneigennützige Liebe zu Gott eine absolute Passivität der Seele verlange und den Verzicht des Strebens nach Tugend und Vollkommenheit, ja sogar auf die ewige Seligkeit einschließe: ein Gegensatz zu dem herrschenden Zeitgeiste, wie man ihn nicht schärfer denken kann, und eine Verirrung, die nicht davon abhalten kann, die Personen ihrer Träger ob einer so hohen religiösen Gesinnung hochzuhalten.

Fassen wir das Ordensleben ins Auge, das seine höchste Aufgabe in der besonderen Pflege des religiösen Lebens besitzt, so erblicken wir nur eine geringe Anzahl von neuen Orden und Kongregationen, die sich an die älteren Stiftungen anschlossen. Die auffallendste Neubildung war die der Trappisten, so genannt von der Cistercienserabtei La Trappe in der Normandie, deren Abt A. J. le Bouthillier de Rancé († 1700), nachdem er selbst sehr weltlich gelebt hatte, unter vielen Schwierigkeiten die Reform durchführte und mit der Forderung des ewigen Stillschweigens und des denkbar ärmlichsten Lebens die ursprüngliche Strenge der Karthäuserregel noch überbot und jede wissenschaftliche Beschäftigung ausschloß (1662).

Während in diesem Orden die Abkehr von der Welt in schärferer Weise durchgeführt wurde als je im Mittelalter, verfolgten alle übrigen praktische Zwecke. Vor allem die von dem hl. Alfons von Liguori 1732 gestiftete Kongregation des allerheiligsten Erlösers (Redemptoristen oder Liguorianer), deren Hauptzweck die Seelsorge und der Jugendunterricht für die niedersten Volksschichten sein sollte, und die von dem sel. Klemens Maria Hoffbauer († 1820) zuerst nach Polen und später nach Österreich verpflanzt wurde. Einzig der Erziehung und dem Unterricht der Volksjugend widmeten sich die von dem hl. J. B. de la Salle, Kanoniker in Reims, ins Leben gerufenen Schulbrüder (1680), die sich bald über die Grenzen Frankreichs hinaus verbreiteten. Die aufgehobenen Jesuitinnen lebten endlich als englische Fräulein (1703) wieder auf mit der Erziehung der weiblichen Jugend als ihrem Arbeitsfeld. Die Mechitaristen-Kon-

gregation, seit 1717 auf der Insel S. Lazzaro bei Venedig angesiedelt, muß hier auch wegen ihrer Verdienste um die Vermittelung der armenischen Litteratur an das Abendland erwähnt werden, obgleich sie als eine Blüte des orientalischen Mönchslebens mit den genannten Neubildungen nichts gemeinsam hat.

Die alten mittelalterlichen Orden und die jüngeren Kongregationen wurden alle von dem Jesuitenorden in Schatten gestellt, der sie alle an Rührigkeit, Arbeitskraft und Einfluß übertraf. Diese Vorherrschaft der Jesuiten innerhalb der katholischen Kirche war in dem Zeitalter der kirchlichen Reform begründet worden und dehnte sich nun immer mehr aus durch die höheren Schulen, die sie fast allein leiteten, durch die intensive Privatseelsorge, die sie von Beichtvätern von Fürsten und Königen zu deren Beratern machte, durch die religiösen Andachtsübungen, insbesondere den Herz-Jesukult, deren Verbreitung und besonderer Pflege sie sich widmeten, endlich durch ihre weltumfassende Missionsthätigkeit. Eine solche Macht, die sich bis auf Inhaber des päpstlichen Stuhles und weltlicher Reiche erstreckte, mußte dem Orden zahlreiche Gegner zuziehen, deren Gegnerschaft aber in ihren inneren Motiven sehr verschiedenartig war. Ihre religiösen Gegner, die Jansenisten, haben wir schon kennen gelernt; als ihre kirchlichen Gegner erwiesen sich besonders die Dominikaner durch ihren eifrigen Kampf gegen das sog. Akkommodationssystem an heidnische Gebräuche, das die Jesuiten in China eingeführt hatten und das sie ein volles Jahrhundert verteidigten nach der ersten, vorläufigen Verurteilung dieser Missionsmethode

durch Innocenz X (1645) bis zum energischen Auftreten von Benedikt XIV (1744). Ihre weltlichen Gegner endlich waren sowohl die Träger der Aufklärung, denen sie als energische Vertreter der kirchlichen Autorität verhaßt waren, als königliche Minister und andere Kreise, die an ihrem Einfluß auf die Politik, ihren großen Reichtümern, der starken Beteiligung an Handel und Industrie einzelner Mitglieder des Ordens größeren Anstoß nahmen als an seinen inneren Eigentümlichkeiten.

Diese letzte Kategorie von Gegnern war es auch, die zunächst ihre Vertreibung aus Portugal durch den Minister Pombal (1759), aus Frankreich durch das Pariser Parlament (1764; hier aber nur als Gesellschaft), aus Spanien (1767), aus dem Königreich Neapel (1767) und aus dem Herzogtum Parma (1768) erreichte trotz ihrer Verteidigung durch Klemens XIII (1765), der den bekannten Ausspruch that: Sint ut sunt aut non sint. Die bourbonischen Höfe gaben sich aber damit nicht zufrieden, sondern drängten den neuen Papst, Klemens XIV, zur Aufhebung des ganzen Ordens, die nach längerem Zögern des Papstes 1773 erfolgte und in allen katholischen Ländern durchgeführt wurde, mit Ausnahme von Preußisch-Schlesien (bis 1776) und den polnischen Provinzen des russischen Reiches. Diese Aufhebung darf mit den früheren des Templerordens (1312), der Humiliaten (1571), der Jesuaten (1668) u. a. nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden. Man mag über die innere Berechtigung und die zeitgeschichtliche Opportunität der Aufhebung des Jesuitenordens denken, wie man will, und an der Art und Weise, wie diese Aufhebung von einem Teil des Ordens auf-

genommen wurde, manches auszusetzen haben; es läßt sich nicht leugnen, daß die weittragendsten Beweggründe der katholischen Regierungen der Bourbonen nicht bloß die Jesuiten, sondern die katholische Kirche selbst trafen. Der beste Beweis dafür ist der Umstand, daß in Österreich und Frankreich die Staatsgewalt auch gegen andere Orden vorging und dort etwa 700, hier nahe an 400 Klöster um dieselbe Zeit zerstörte. Das stellt auch der ganze Zeitgeist außer Zweifel. Der Papst hat in dem Aufhebungsbreve keine der zahlreichen Anklagen, die gegen den Orden erhoben worden waren und die er ausführlich bespricht, als maßgebend für seine Entschließung geltend gemacht, sondern neben Gründen der Klugheit und des Vorteils der Regierung der ganzen Kirche, die er in seinem Herzen verschlossen hielt, die Rücksicht auf die Erhaltung des Friedens und die Erwägung, daß der Orden in die Unmöglichkeit versetzt sei, den großen und fruchtbaren Nutzen zu bringen, zu dem er gestiftet sei. Der authentische Beweis aber, daß jene Anklagen den Orden in dem Maße trafen, daß sie seine Aufhebung nach sich ziehen mußten, ist niemals erbracht worden.

Es ist schwer, über die innere Lage der übrigen Orden, ihre Wirksamkeit und den Wert derselben, ein Gesamturteil auszusprechen. Nicht bloß in den verschiedenen Orden selbst, sondern auch in den einzelnen Provinzen und Klöstern desselben Ordens herrschten die mannigfachsten und verschiedenartigsten Verhältnisse. Wer den Zustand der altehrwürdigen Abtei von Clugny im 18. Jahrhundert, deren Äbte das Hofleben mitmachten, allein beachten würde, nicht aber das segensreiche Wirken

der bereits erwähnten Benediktinerkongregation der hl. Vito und Hidulph und das der Mauriner, müßte über den Benediktinerorden in Frankreich ein sehr schiefes Urteil fällen. In Deutschland dauerte es lange Zeit, bis die Klöster die Verheerungen des dreißigjährigen Krieges überwanden. Im Jahre 1684 gelang es dem Abte Cölestin Vogl von St. Emmeram in Regensburg eine Kongregation von 19 Benediktinerklöstern unter dem Titel der hl. Schutzengel zu bilden.

In St. Emmeram selbst fand er mehrere tüchtige Nachfolger, unter denen der vorletzte, Frobenius Forster (1762—1791), uns unlängst als ein Mann geschildert wurde, der das Kloster kurz vor seinem Untergang noch einmal zu einer Blüteperiode erhob. „Unberührt durch die kirchenfeindliche Strömung am Ende des Jahrhunderts, standen seine Bewohner zur Kirche und zu ihrem sichtbaren Oberhaupt; ungelockert durch die wachsende Macht des Zeitgeistes umschlang sie das Band der Treue gegen den hl. Benedikt und seine Regel . . . Der Geist der Aufklärung ging an den Mauern des St. Emmeramklosters spurlos vorüber.“ [1])

Eine rühmliche Thätigkeit entfaltete während dieser ganzen Periode das Benediktinerkloster St. Blasien im Schwarzwald, besonders unter seinem berühmtesten Abte Martin Gerbert († 1793). Um jedoch ein allgemein gültiges Urteil zu gewinnen, müßte man einen Rundgang durch sämtliche Stifte und Klöster antreten und sie einzeln über ihre Lage im 18. Jahrhundert befragen. Ein solcher

[1]) J. A. Endres, Frobenius Forster, Fürstabt von St. Emmeram in Regensburg, Freiburg 1900 S. 89, 102 (Straßburger theologische Studien 4. Band 1. Heft).

Rundgang ist nicht bloß hier unmöglich; mit den jetzigen litterarischen Mitteln läßt er sich noch gar nicht durchführen. Ich habe aber den Eindruck, daß die Bilder des religiös-kirchlichen Lebens, die sich bei einer solchen Wanderung bieten würden, ebenso verschiedenartig wären als die Landschaften, welche die noch erhaltenen Klöster umgeben, und vielfach nicht im umgekehrten Verhältnis stünden zu der Pracht und dem Glanze ihrer Bauten!

Ungünstiger muß über die Wirksamkeit der Bischöfe und des Weltklerus überhaupt geurteilt werden. Diesen oblag ja vor allem die Aufgabe, auf die Welt kräftig einzuwirken und die Angriffe zurückzuschlagen, die auf das Christentum und die katholische Kirche gemacht wurden. Freilich wechselten auch hier die Verhältnisse von Person zu Person; es ist daher nur bei monographischer Betrachtungsweise möglich, den Einzelpersonen gerecht zu werden. Daß aber der französische Episkopat in seiner Gesamterscheinung sich von dem Glanze, der vom Königsthrone eines Ludwig XIV ausströmte, blenden ließ, das beweist seine Haltung im Regalienstreit, in welcher sich ein unwürdiger Servilismus gegenüber dem Staatsoberhaupte offenbarte, dem selbst ein so hochstehender Geist wie Bossuet unterlag. Die französische Aufklärung drang allerdings nicht in seine Reihen noch in diejenigen des Klerus überhaupt ein; ist aber der Umstand, daß die Träger derselben aus katholischen Familien hervorgingen und in Jesuitenschulen gebildet waren, nicht ein Beweis dafür, daß die Geisteskraft des französischen Klerus trotz seiner glänzenden Namen weit hinter den Forderungen stand, welche die gefahrvollen Zeiten an ihn stellten?

Im katholischen Deutschland waren die Verhältnisse indes wesentlich schlechter. Daß dies zum Teil eine Nachwirkung des 30jährigen Krieges war, erklärt und entschuldigt sogar vieles, macht aber die Sache an und für sich nicht besser. Diese Erscheinung hat aber noch andere Ursachen. Die hauptsächlichste erblicke ich darin, daß der deutsche Episkopat noch immer seine mittelalterliche Gestalt besaß, die mit den neuzeitlichen Zuständen, mit ihren gesteigerten religiösen und kirchlichen Bedürfnissen nicht übereinstimmte. Die geistlichen Kurfürsten vorab waren weit mehr Fürsten als Bischöfe und wurden als Mitglieder regierender Familien durch die Wahrnehmung ihrer Machtinteressen von einer echt kirchlichen Wirksamkeit fast völlig abgezogen. Wenn sie sich aber auf das kirchliche Gebiet verirrten, so bewiesen sie durch ihre Anlehnung an den Febronianismus, daß sie das Heil der Kirche in der Vergrößerung ihrer kirchlichen Rechte gegenüber den päpstlichen erblickten, statt es ganz anderswo zu suchen, in einer besseren Erkenntnis und kräftigeren Vertretung der katholischen Grundsätze! So stand es aber nicht bloß bei den Kurfürsten; auch die meisten übrigen deutschen Bischöfe stammten aus hochadeligen Geschlechtern. So befand sich das Fürstbistum von Regensburg fast ein volles Jahrhundert in den Händen bayerischer Herzöge, und als der letzte dieser herzoglichen Bischöfe starb (1763), wurde er ersetzt durch einen königlichen Prinzen und Herzog von Sachsen.[1]) Eine zweite Quelle kirchlicher Schwäche im Episkopate lag in der bekannten Kumulation von Bistümern und Benefizien, wodurch eine entsprechende

[1]) Vergl. Endres a. a. O. S. 98 f.

Verwaltung hochwichtiger kirchlicher Stellen von vornherein ausgeschlossen war. Beispiele für solche Vereinigungen von Bistümern, die manchmal geographisch sehr weit auseinanderlagen, in eine Hand, stehen in Hülle und Fülle zur Verfügung. Sehr bezeichnend für die Uneigennützigkeit damaliger Bischöfe ist die Thatsache, daß der vorhin erwähnte Herzog von Sachsen die Annahme seiner Wahl zum Fürstbischof von Regensburg von der Bedingung abhängig machte, daß er zugleich zum Koadjutor von Lüttich mit dem Rechte der Nachfolge auserſehen werde.[1])

Das allerschlimmste war aber, daß die Aufklärung, die wir im protestantischen Deutschland sich entfalten sahen, auch in den katholischen Landesteilen Eingang, weite Verbreitung und bis in die Reihen des Klerus Vertreter fand. Der von dem Professor des kanonischen Rechts an der Universität Ingolstadt, Adam Weishaupt, gestiftete, freimaurerisch angehauchte Orden der Perfektibilisten oder Illuminaten (1775), der sich rasch in ganz Bayern verbreitete, ist sattsam bekannt. Bekannt sind auch die „Theologen" Ph. Hedderich, Th. Dereser, Eulogius Schneider, die der geistliche Kurfürst von Köln, Maximilian Franz von Österreich, an die von ihm in Bonn gegründete Universität (1786) berief. Auch die Universität Würzburg und das Mainzer Seminar blieben von solchen Professoren nicht verschont, wie die Namen F. Oberthür, F. Berg, L. Isenbiehl und F. A. Blau beweisen. In Österreich wuchs aber unter josephinischer Protektion eine Reihe von Theologen heran, wie Dannenmayr, Wolf, Michl, Gmeiner,

[1]) Vergl. Endres a. a. O. S. 99.

Eybel, Schmalfuß, Royko, Molckenbuhr, Stöger, Becker, v. Gudenus und andere, welche die unkirchlichste und zugleich geistloseste Generation von Gottesgelehrten darstellen, die je in der katholischen Kirche ihr Unwesen getrieben hat. Weniger bekannt ist, daß bei der Bischofswahl in Regensburg im Jahre 1787 eine Zeit lang der Großdekan des Kapitels, Graf von Thurn, den das Volk nicht ohne Grund mit den Illuminaten in nahe Beziehungen brachte, als Bischofskandidat in Frage kam.[1])

Wenn hochgestellte und einflußreiche Mitglieder des Klerus ihre elementarsten Pflichten so arg verkannten, kann es nicht wundernehmen, daß das kirchliche Bewußtsein im Volke tief geschädigt wurde und die Aufklärungsgedanken in weiten Kreisen Anklang fanden. Unter der Mitwirkung des Klerus zog ein antikirchlicher Geist in die katholischen Länder, an dem sie seither kranken und der ihnen die religiöse Kraft, die ehedem in ihnen pulsierte, empfindlich schwächte. Damals wurde eine giftige Saat gestreut, die üppig aufging und deren Früchte wir noch nicht alle gekostet haben!

Mitten in dieser Wüste des religiösen Volkslebens fällt indes der Blick des Historikers gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch auf einige erquickende Oasen, in denen er die ersten Vorboten eines allgemeineren Erwachens des religiösen Bewußtseins erkennen darf. Die herrlichste unter ihnen ist ohne Zweifel der Freundeskreis um die Fürstin A. von Gallitzin in Münster in Westfalen. Zu demselben gehörte neben dem Bischofe von Fürstenberg der Graf Friedrich Leopold von Stolberg,

[1]) Endres a. a. O. S. 99.

der im Jahre 1800 zur katholischen Kirche zurückkehrte als der erste unter den vielen hervorragenden Konvertiten, die Deutschland und noch in höherem Maße England im Verlaufe des 19. Jahrhunderts der katholischen Kirche schenken sollte. In dieselbe Zeit der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert fällt die Entstehung der Romantik in Deutschland und die Ausbildung jener Männer, die uns als Wiedererwecker des christlichen Geistes in Frankreich im ersten kirchlichen Zeitalter des 19. Jahrhunderts begegnen werden.

Ein letztes kirchliches Arbeitsfeld, das hier in Frage kommt, ist das der theologischen Wissenschaft, die wir in der nachtridentinischen Zeit einen mächtigen Aufschwung nehmen sahen. Diese Blütezeit hielt noch bis in die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts an. Wenn man aber näher zusieht, so stellt sich heraus, daß dies eigentlich nur für die historische Theologie gilt. Unsterbliche Verdienste um diese erwarb sich die schon genannte Kongregation der Mauriner in Frankreich, die sich seit 1648 den wissenschaftlichen Arbeiten in besonderer Weise hingab und zwar durch die Begründung der historischen Hilfswissenschaften überhaupt, durch die Veranstaltung ausgezeichneter Ausgaben der Kirchenväter, durch die Veröffentlichung eines massenhaften kirchenhistorischen Quellenmaterials. Von den Namen d'Achery, Martene, Durand, le Nourry, Mabillon, Ruinart, Montfaucon, Toustain, Tassin, Touttée, Massuet, Maranus, Martianay, Sabatier, Coustant, de la Rue, bezeichnet fast ein jeder eine wissenschaftliche Größe ersten Ranges. An der kirchenhistorischen Forschung im weitesten Sinne des Wortes war

aber zu gleicher Zeit in Frankreich eine glänzende Reihe von anderen Persönlichkeiten beteiligt, Benediktiner anderer Kongregationen, Dominikaner, Oratorianer, Jesuiten, Weltgeistliche, Bischöfe, deren Namen schon zu zahlreich sind, um sie hier alle aufzuführen, und deren heute zum größten Teile noch unentbehrliche Leistungen sich auf alle Disziplinen der Kirchengeschichte und auf fast alle Quellenarten derselben erstrecken. Eifrige Pflege fand die historische Theologie in allen übrigen katholischen Ländern, vor allem in Italien, wo die großen Quellensammlungen von Ughelli, Muratori, Mansi, Cocquelines, Ugolini, Gallandi und andere entstanden, wo L. Allatius dem Abendlande die byzantinische, die drei Maroniten Assemani die syrische, die Mechitaristen die armenische theologische Litteratur erschlossen, und der protestantische Konvertit L. Holste die erste Sammlung von Mönchsregeln veranstaltete. Spanien ist nur durch J. d'Aguirre, der die Akten der Nationalkonzilien sammelte, und durch H. Florez vertreten, der die España sagrada begann. Aus Deutschland sind die Sammelwerke von B. Pez, M. Hansiz, J. Hartzheim u. a. zu nennen.

Bei einer so ausgesprochenen Vorliebe für die kirchenhistorischen Studien mußte die Beschäftigung mit den übrigen theologischen Disziplinen schon aus äußeren Gründen in den Hintergrund treten. Was auf dem Gebiete der Dogmatik, der Exegese, des Kirchenrechts und der Ascetik geleistet wurde, entfällt in erster Linie auf Frankreich und Italien. In Frankreich schwang sich aber wenigstens die Kanzelberedsamkeit auf eine Höhe, die seit den Tagen eines Johannes Chrysostomus nicht mehr er-

reicht worden war und ihren damaligen Vertretern, Bossuet († 1704), den wir schon als Verfechter des Gallikanismus kennen lernten und der als Theologe ein universelles Interesse hatte, dem edlen Erzbischof von Cambray, Fenelon († 1715), den Bischöfen Flechier († 1710) und Massillon († 1742) sowie dem Jesuiten Bourdaloue († 1704) ewigen Ruhm sichert. Nichts illustriert den kulturellen Abstand zwischen dem Frankreich Ludwigs XIV und dem gleichzeitigen Deutschland greller als der Gegensatz zwischen diesen französischen Kanzelrednern und den volkstümlichen Predigern Martin von Cochem († 1712) und Abraham a Sancta Clara († 1709) am Rheine und an der Donau.

In Spanien fanden die großen Nachscholastiker keine ebenbürtigen Nachfolger. An Stelle großer Theologen brachte aber das Land seine großen katholischen Dichter hervor, Calderon († 1681), dem Lope de Vega schon vorausgegangen war, an ihrer Spitze. In Deutschland machte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein schärferer Gegensatz zur Nachscholastik geltend, dessen hauptsächlichste Träger die Benediktiner von Süddeutschland mit der Universität von Salzburg als Mittelpunkt waren. Die Frage, wie sie zu ersetzen sei, wurde aber sehr verschiedenartig beantwortet und führte zu Reformen der theologischen Studien in Salzburg schon im Jahre 1741, bald darauf in Wien unter Maria Theresia, die von dem richtigen Gefühl der Notwendigkeit von Verbesserungen beseelt waren, im einzelnen aber selbst viel zu verbessern übrig ließen. Relativ das Beste leistete der Abt von Braunau, St. Rautenstrauch, dessen theologischer

Lehrplan 1775 in den österreichischen Erblanden eingeführt wurde. Die methodologischen Verhandlungen jener Zeit über die philosophischen und theologischen Studien, an denen sich eine ganze Reihe von Theologen, besonders der regulierte Chorherr Eusebius Amort († 1775) und der schon genannte Fürstabt von St. Blasien, Martin Gerbert, beteiligten, sind sehr lehrreich, können aber hier nicht näher ins Auge gefaßt werden. Sie lassen alle jene Unsicherheit hervortreten, die mit dem Irrtum, es müsse die alte Philosophie und Theologie verlassen werden, notwendigerweise gegeben war und die zu einem Eklektizismus führte, der uns heute als ein totgeborenes Kind erscheint. Etwas erfreulicher in ihren Bestrebungen, wenn auch durchaus ungenügend in ihren Leistungen, waren die Versuche in Deutschland, die Moraltheologie von dem Joche der Kasuistik zu befreien und wieder in eine systematische Lehrform zu bringen. Der einzige J. M. Sailer, erst 1832 als Bischof von Regensburg gestorben, bemühte sich an der Wende des 18. Jahrhunderts um die Wiederbelebung der wahrhaft christlichen Sittenlehre, gelangte aber selbst erst später zu einer positiveren Auffassung derselben.

Der letzte Grund dieser Erscheinung und zugleich der wundeste Punkt der Theologie des 18. Jahrhunderts liegt in ihrem Verhältnis zur neueren Philosophie. Die Auswüchse derselben in der Aufklärung wurden allerdings abgewiesen und durch eine Reihe von Persönlichkeiten bekämpft, die sich gegen den Deismus, Sensualismus, Rationalismus, Voltairianismus und die deutsche Popularphilosophie wandten. Die Stellung zu den Grundgedanken von Descartes, Leibniz, Wolff und zuletzt Kant

war aber widerspruchsvoll. Während die einen sich absolut ablehnend verhielten, nahmen sie andere in verschiedenartigem Maße auf und versuchten mit Hilfe derselben eine neue christliche Religionswissenschaft zu begründen. Sie brachten es aber nicht zu einem die neuen Systeme als solche beherrschenden Standpunkte, der sie dazu befähigt hätte, diese geistig zu besiegen. Dazu wäre ein großer philosophischer Geist notwendig gewesen, welcher der katholischen Kirche leider nicht geschenkt wurde. Man braucht nur den Kirchenlehrer des 18. Jahrhunderts, den hl. Alfons von Liguori, mit den älteren Kirchenlehrern zu vergleichen und den unendlichen Abstand zwischen ihrer Stellung in der ihnen gleichzeitigen Geistesentwicklung auf sich wirken zu lassen, um diesen Mangel empfindlich zu fühlen. Selbst Bossuet, der durch die Verhältnisse seiner Zeit auf eine irenische Bekämpfung des Protestantismus hingelenkt wurde, hätte diese gewaltige Lücke nicht ausfüllen können, auch wenn er später gelebt hätte. Der siegreiche Zug, den die antichristliche Aufklärung angetreten hatte, konnte daher durch die katholische Theologie nicht aufgehalten werden. Das ist die verhängnisvollste Thatsache dieser ganzen Periode, an deren Folgen wir heute noch leiden.

Als die unmittelbare Folge derselben muß die große Katastrophe betrachtet werden, die zugleich das Ende dieser zweiten kirchlichen Periode der Neuzeit bezeichnet: die französische Revolution, das schreckliche Kind der Aufklärung, die mit dem alten Glauben auch die bisherigen Grundlagen der Gesellschaft unterminiert hatte und nunmehr den abenteuerlichen Versuch machte, das

ganze Kulturleben nach den von ihr frei ersonnenen Normen neu einzurichten. Ihre Stärke lag in den Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die als die höchsten menschlichen Ideale proklamiert wurden; sie lag aber auch in der Schwäche des ancien régime, das sich durch seinen Absolutismus und seine Unfähigkeit, der herrschenden Mißwirtschaft zu steuern und die notwendig gewordenen sozialen Reformen durchzuführen, das Todesurteil selbst gesprochen hatte. Im Grunde war sie die That des dritten Standes, der die zwei höheren, den Adel und die Geistlichkeit, mit verblüffender Leichtigkeit aus dem Sattel hob. Ihre eigene Schwäche aber war bedingt durch die plötzliche Loslösung von der Vergangenheit und das gewaltsame Brechen mit ihren Überlieferungen; sie endigte in der Schreckensherrschaft und in dem Militärdespotismus, den Napoleon I aufrichtete. Ihre immense kulturhistorische Bedeutung ist bekannt und braucht nicht erörtert zu werden. Ihre Bedeutung für das kirchliche und religiöse Leben Frankreichs liegt nicht in ihren positiven Schöpfungen: die Zivilkonstitution des Klerus, die neuen nationalen Fest- und Feiertage, der Kult der Göttin der Vernunft, bald selbst abgelöst durch den Kult des höchsten Wesens, die deistische Sekte der Theophilanthropen, das alles hatte nur einen ephemeren Bestand. Auf kirchlichem Gebiet liegt ihre Bedeutung in ihren Zerstörungen, in der Abschaffung der Kirchenzehnten, dem Raub der Kirchengüter, der Aufhebung vieler Bistümer, zahlreicher Kirchenstellen und schließlich aller Orden und Kongregationen, der Verwüstung von nahezu zweitausend Kirchen, der Hinrichtung oder Verbannung der ungeschworenen

Geistlichen. Der unermeßliche Schaden, der durch diese Zerstörungen der französischen Kirche zugefügt wurde, konnte durch das Konkordat zwischen dem Papste Pius VII und dem ersten Konsul der Republik vom Jahre 1801, das die katholische Religion und Kirche in Frankreich wiederherstellte, um so weniger beseitigt werden, als die 1802 hinzutretenden sog. organischen Artikel die kirchliche Freiheit nach allen Seiten hin beschränkten, und das wachsende Glück des Kaisers diesen veranlaßte, immer neue Zugeständnisse von dem Papste zu fordern. Von 1811 an drängte er mit Gewalt auf den Abschluß eines neuen Konkordates, das jedoch durch den schließlichen Widerstand des Papstes und durch seinen eigenen Sturz vereitelt wurde.

Der französische Klerus hatte während der Revolution in seiner großen Mehrheit einen heroischen Starkmut entfaltet; dem Willen des allmächtigen Kaisers gegenüber fügte sich aber die Nationalsynode von Paris 1811 nach anfänglichem Widerstreben in die Rolle einer kaiserlichen Dienerin. Wieder waren es die Päpste Pius VI (1775 bis 1799) und Pius VII (1800—1823), welchen die Aufgabe zufiel, die vielleicht niemals schwieriger war als damals, die Freiheit der Kirche zu retten.

Die französische Revolution und das Waffenglück Napoleons, welche eine vollständige politische Umgestaltung Deutschlands zur Folge hatten, mußten auch die katholische Kirche in Deutschland sowohl durch ihren allgemeinen kulturellen Einfluß als insbesondere infolge der Säkularisation im großen Stile auf Grund des bekannten Reichsdeputationshauptschlusses in Regensburg (1803) in Mitleidenschaft ziehen. Durch den Verlust der

geistlichen Fürstentümer sowie aller Güter der Stifte, Abteien und Klöster auf rechtsrheinischem Gebiete, nachdem das ganze linke Rheinufer, wo die Säkularisation selbstverständlich auch durchgeführt wurde, 1801 an Frankreich verloren gegangen war, hat die katholische Kirche allerdings kein inneres Kraftelement eingebüßt, und es ließe sich leicht nachweisen, daß der Besitz von bischöflichen Domänen und ausgedehnten Kloster- und Kapitelsgütern noch lange kein blühendes kirchliches Leben begründet; daß aber der katholischen Kirche damals zahlreiche reale Machtmittel entzogen wurden, die zur Entfaltung eines blühenden kirchlichen Lebens mächtig beitragen können, ist unzweifelhaft. Mit der damit verbundenen Aufhebung zahlreicher Klöster wurde sie übrigens auch direkt und unmittelbar geschwächt. Die Unterrichtsanstalten, welche viele österreichische Stifte, die Kaiser Franz II von der Säkularisation bekanntlich verschonte, mit bedeutenden Kosten unterhalten, und die ein wertvolles Gegengewicht bedeuten gegenüber rein weltlichen Anstalten gleicher Art, bilden den besten Beweis dafür. Auch darf nicht vergessen werden, daß der Protestantismus diesen Säkularisationen das bedeutende politische Übergewicht verdankt, das er im Laufe des 19. Jahrhunderts gewonnen hat. Der Wiener Kongreß (1814—1815), der die Wiederherstellung der alten Verhältnisse ablehnte, mochte daher die bürgerliche Gleichstellung der christlichen Kirchen in den Ländern des deutschen Bundes noch so feierlich erklären; die Ungleichheit, welche die Säkularisationen zu Ungunsten der katholischen Kirche begründet hatten, konnte nicht aus der Welt geschafft werden.

Das Gesamturteil über diese zweite kirchliche Periode der Neuzeit muß daher noch ungünstiger lauten als dasjenige über die vorausgegangene. Ihren wesentlichen Inhalt bilden auf der einen Seite die erfolgreichen Bemühungen um die Emanzipation der Geister von dem christlichen Glauben und um die Beherrschung der Kirche durch den Staatsabsolutismus. Auf der anderen Seite war es die kirchliche Arbeit zur Verteidigung der Stellung des christlichen Gedankens innerhalb der Kulturfaktoren der Zeit und der Selbständigkeit der Kirche innerhalb ihrer eigenen Sphäre. Diese Arbeit aber war mit geringem Erfolge gekrönt. Der geistige Feind konnte nicht bloß nicht aus dem Felde geschlagen werden; sein übermächtiger Einfluß drang sogar in die katholische Kirche selbst ein und schwächte sie innerhalb ihrer eigenen Länder- und Lebensgebiete. Es kann daher nur von einem einzigen Hauptresultat die Rede sein; dieses ist aber die endgültige Zerstörung der Harmonie zwischen Glauben und Vernunft, Natur und Offenbarung, Religion und Kultur, welche die Blüteperiode des Mittelalters hergestellt hatte, und die Aufrichtung eines positiven Gegensatzes zwischen dem historischen und kirchlichen Christentum und dem religiösen Bedürfnisse der abendländischen Völker. Zu dem kirchlichen Riß, den das Zeitalter der antikirchlichen Reform verursacht hatte, trat noch ein tieferer Riß durch das Geistesleben der abendländischen Christenheit hinzu.

Sehen wir nun zu, wie sich die Lage der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert gestaltet hat.

5. Das 19. Jahrhundert.

Mit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts beginnt die dritte kirchliche Periode der Neuzeit, in der wir noch selbst leben und weben, und dessen Charakterisierung darum besondere Schwierigkeiten bietet. Denn gleichwie der Alpenwanderer erst dann einen klaren Einblick gewinnt in das scheinbar so verworrene System von Bergen und Thälern, wie er erst dann freier aufatmet und fröhlicher in Gottes wundersame Natur hineinblickt, wenn er einen Standpunkt gewonnen, der ihm einen Gesamtüberblick über die Naturherrlichkeiten gestattet, die zu seinen Füßen liegen, so wird es auch erst möglich sein, die kirchlichen Licht- und Schattenseiten des 19. Jahrhunderts richtig gegen einander abzuwägen, ihre Höhen und Tiefen genau abzumessen, wenn es einst in eine genügende Entfernung von dem Kirchengeschichtsschreiber gerückt sein, und die volle Entwicklung seiner eigenartigen kirchlichen Bewegungen und Bestrebungen vor den Augen des Historikers liegen wird. Nun liegt allerdings das 19. Jahrhundert bereits hinter uns; aber soviel steht fest, daß sein Ende nicht zusammenfällt mit dem Abschlusse irgend einer maßgebenden kirchlichen Bewegung, und die Analogie mit früheren kirchlichen Entwicklungsperioden läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß derartige „Abrechnungen" noch lange auf sich warten lassen werden.

Unter diesen Umständen ist es geboten, das 19. Jahrhundert als den Beginn einer neuen Periode zu betrachten, deren einheitliche Charakteristik der Zukunft überlassen

bleiben muß, und sich damit zu bescheiden, die Skizzierung seiner eigenen kirchlichen Leistungen zu versuchen.

Von den Verfassern allgemeiner Darstellungen der Kirchengeschichte, die das 19. Jahrhundert einschließen, haben Card. Hergenröther und F. X. Kraus den Versuch gemacht, es mit einem Schlagwort zu bezeichnen; sie nennen es das Zeitalter der Revolutionen.[1]) Doch abgesehen davon, daß diese Bezeichnung wesentlich auf der Hereinziehung der französischen Revolution beruht, die ich in kirchlicher Hinsicht richtiger als den Abschluß der vorausgehenden Periode betrachten zu dürfen glaube, erscheint es mir nicht möglich, mit einem Worte die ganze Fülle von charakteristischen Momenten der neuesten Kirchengeschichte wiederzugeben. Eine umfassende Charakteristik kann sich nur ergeben auf Grund der Würdigung sämtlicher herrschenden Ideen einer Zeit. Von den Ideenkomplexen, die sich im 19. Jahrhundert verwirklicht haben,

[1]) Ansprechender ist die von Fr. Loofs, Grundlinien der Kirchengeschichte, Halle 1901 S. 237, jüngst vorgeschlagene Bezeichnung als „die Zeit der unvollkommenen kirchlichen Restaurationen“ (seit ca. 1806). Das ist wenigstens ein positiver und von kirchlichen Verhältnissen bestimmter Gesichtspunkt. — Sehr lehrreich ist die kleine Studie von G. Grupp, Die Kulturperioden des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1896, worin aber die kirchlichen Verhältnisse nur gestreift werden. Die Schrift von J. Silbernagl, Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im 19. Jahrhundert, Landshut 1901, geht auf derartige allgemeine Fragen nicht ein. Eine groß angelegte „Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert“ hat H. Brück, der frühere Kirchenhistoriker und jetzige Bischof von Mainz, zu publizieren begonnen. Die „Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland“ umfaßt bereits drei Bände (Mainz 1887—1896), die z. Z. in 2. Auflage erscheinen. Von dem 4. Band: „Die Kulturkampfbewegung in Deutschland (1871—1900)“ liegen bereits mehrere Lieferungen vor.

liegen nun aber die hervorstechendsten auf dem politischen, sozialen und geistig-kulturellen Gebiete und charakterisieren es als das Zeitalter des Konstitutionalismus, Parlamentarismus, Republikanismus und der Demokratie auf dem politischen, des Nationalismus, des wirtschaftlichen Liberalismus und des Sozialismus auf dem sozialen, der Vorherrschaft der Natur- und der Geschichtswissenschaften auf dem geistigen, mit all den Konsequenzen, welche sich für das immer mehr in die Breite gehende Kulturleben ergaben und die sich in einer Unmasse von Einzelerscheinungen immer mehr auswirkten.

Wer die Entfaltung und Auswirkung des öffentlichen Lebens im 19. Jahrhundert aufmerksam betrachtet, wird nun zugeben müssen, daß die kirchlichen und religiösen Verhältnisse jene beherrschende Stellung verloren haben, die sie noch im Zeitalter der Aufklärung, wenn auch nur infolge ihrer Anfeindung, besaßen. Von diesem Gesichtspunkte möchte ich es geradezu das Zeitalter der geistigen Säkularisation nennen. Das öffentliche Leben hat im Verlaufe desselben einen vorwiegend weltlichen Anstrich bekommen, den es niemals zuvor in christlicher Zeit gehabt hat. Am weitesten ist dieser Prozeß vorgeschritten in Frankreich und in den romanischen Nationen überhaupt; in verschiedenartigem Grade ist aber die Verweltlichung im ganzen Abendland die Signatur des öffentlichen Lebens.

Ein zweites Merkmal des 19. Jahrhunderts erblicke ich in dem Übergang von der antichristlichen zur antireligiösen und antitheistischen Aufklärung, der sich innerhalb desselben vollzogen hat. Träger derselben waren

nicht die Schöpfer der idealistischen Philosophie, Fichte, Schelling und Hegel, nicht einmal die Philosophen des Pessimismus, Schopenhauer und E. von Hartmann, wenn sie auch alle dem positiven Christentum fremd oder feindselig gegenüberstanden, sondern die naturwissenschaftlichen Materialisten J. Moleschott, C. Vogt, L. Büchner und E. Haeckel, dessen jüngstes Manifest,[1]) gleichwie alle übrigen „philosophischen“ Expektorationen seiner Mitkämpfer, in wahrhaft aufklärerisch-marktschreierischer Weise eine Weltanschauung in die breiten Volksschichten hineinträgt, die von keinem Denker ernst genommen wird, die aber vermöge ihrer „Gemeinverständlichkeit“ in die Volksmassen nur zu leicht eindringt. Das größte Unheil jedoch war, daß die Begründer des deutschen Sozialismus, Fr. Engels und K. Marx, diese materialistische Weltanschauung ihrem wirtschaftlichen System zu Grunde legten und dadurch den internationalen Sozialismus, die jüngste Etappe der Gesellschaftsentwicklung, selbst wieder zum Träger aller antikirchlichen, antichristlichen, antireligiösen und antitheistischen Elemente machten, die sich in der modernen Zeit ausgebildet hatten, mag der einzelne Sozialist sich dazu bekennen oder nicht, während doch die Ideen, denen der Sozialismus seine eigentliche Kraft verdankt, aus dem Schatze des Christentums entnommen sind, weil sie nur hier zu finden waren.

Es ist durchaus notwendig, die Betrachtung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert in den ganzen Zusammenhang seiner Kulturentwicklung zu stellen; denn

[1]) Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, 4. Auflage, Jena 1900.

erst dadurch wird es möglich, ihre Stellung im Rahmen der Kulturfaktoren der Zeit zu erkennen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird sofort klar, daß die katholische Kirche keinen beherrschenden Einfluß auf die konkrete Gestaltung des Kulturlebens ausgeübt hat. Damit ist aber noch lange nicht genug gesagt. Die Macht der Thatsächlichkeit nötigt sogar zur Erkenntnis, daß das 19. Jahrhundert nicht bloß einen antireligiösen Charakter an sich trägt, sondern auch einen spezifisch antikatholischen. So unerfreulich diese Thatsache ist, für die sich Beweise in Hülle und Fülle vorbringen ließen; wundernehmen darf sie uns nicht. Sie ist die Folge des ganzen religiös-kirchlichen Entwicklungsganges, den die moderne Zeit genommen hat, und beweist nur, daß die katholische Kirche allein das eigentliche Bollwerk des Christentums ist. Am prägnantesten zeigte sich das darin, daß die „furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen", die Anklage, welche der Philosoph des Übermenschentums, Fr. Nietzsche, gegen das Christentum schleuderte, eigentlich gegen die katholische Kirche gerichtet ist; der Protestantismus war ihm ja nur „die halbseitige Lähmung des Christentums".

Richtig gewürdigt, gereicht ihr also jene Thatsache sogar zur Ehre im Gegensatze zu den protestantischen Kirchen, die gerade im 19. Jahrhundert durch den chaotischen Charakter ihrer Theologie und ihre geistige Abhängigkeit von der Zeitphilosophie den Beweis dafür erbracht haben, daß sie für alle religiösen Strömungen und Bewegungen offen stehen, mögen sie auch vom Christentum nicht viel mehr besitzen als den Namen. An dieser

„Weitherzigkeit“ müssen sie aber früher oder später zu Grunde gehen, wenigstens als protestantische Kirchen im historischen Sinne des Wortes. Ja, man darf behaupten, daß ihre Zukunft in diesem Sinne bereits entschieden ist und gerade im 19. Jahrhundert entschieden wurde, seitdem nach dem Vorgang von Schleiermacher, D. Fr. Strauß und der Tübinger Schule eine stets wachsende Anzahl ihrer Glieder begonnen hat, den Glauben an die Gottheit Jesu, mit dem das Christentum steht und fällt, zu verwerfen, ohne daß sie aufzuhören brauchen, sich als protestantische Gemeindemitglieder zu betrachten. Im Gegensatze dazu konnte E. Renan keinen Augenblick über sein Verhältnis zur katholischen Kirche im Zweifel sein, als er mit seinem Leben Jesu hervorgetreten war. Die katholische Kirche und sie allein hat sich das ganze Jahrhundert hindurch als die innerlich unerschütterliche und äußerlich unbezwingbare Burg des vollen und ganzen Christentums erwiesen, und das bedeutet dem hundertjährigen Ansturm einer übermächtigen und übermütigen Kulturwelt gegenüber eine Leistung, die alle Unvollkommenheiten unendlich aufwiegt, die man in ihrem Wirken während des 19. Jahrhunderts erblicken kann oder entdecken mag.

Nun leuchtet aber ein, daß die angedeutete Zeitlage sich mit der wesentlichen Aufgabe der katholischen Kirche nicht auf die Dauer vertragen kann und daher eine Lehre in sich enthält, die nicht genug beherzigt werden kann. Diese Lehre bezieht sich auf die katholische Aufgabe der nächsten Zukunft, und der Versuch, weitere Kreise zu ihrer Beherzigung zu bewegen, ist es, der mir die Feder in die Hand gedrückt hat.

Bevor diese Aufgabe scharf ins Auge gefaßt wird, ist es notwendig, einen Überblick über das innerkatholische Leben im 19. Jahrhundert selbst zu gewinnen, um so mehr als es dabei gilt, verschiedene kirchliche Ereignisse, die gegen die katholische Kirche ausgenützt werden, in das richtige Licht zu stellen.

Die Entwicklung des katholischen Lebens zeigt im 19. wie in allen früheren Jahrhunderten jenen Gegensatz zwischen Licht- und Schattenseiten, der seine Analogie in der Helle des Tages und im Dunkel der Nacht besitzt und in letzter Linie auf einem Gesetze beruht, das die ganze Schöpfung beherrscht. So lächerlich es daher wäre, zu behaupten, es sei die Sonne während des ganzen Jahrhunderts niemals untergegangen, so unvernünftig wäre es, die Augen vor den Schattenseiten zu schließen und von dem Historiker zu verlangen, daß er die Schatten in Licht verwandle. Der unmittelbaren Vergangenheit gegenüber hat er doch dasselbe Recht und dieselbe Pflicht wie gegenüber den längst vergangenen Jahrhunderten des Altertums oder des Mittelalters.

Es kann nun hier nicht meine Aufgabe sein, sämtliche kirchliche Ereignisse des verflossenen Jahrhunderts zu besprechen. Zu diesem Zwecke wäre es notwendig, die Kirchengeschichte eines jeden einzelnen Landes zu verfolgen, da die realen Verhältnisse sich niemals so verschiedenartig gestaltet haben als in dem letzten Jahrhundert im Zusammenhange und unter der Einwirkung des wachsenden nationalen Bewußtseins, das eine steigende Differenzierung des Kulturlebens nach sich ziehen mußte; das würde aber ins Unendliche führen. Es gilt vielmehr,

jene Ideen und Bestrebungen herauszustellen, welche die Massen von Thatsachen beherrscht und ihnen einen gleichartigen Charakter aufgeprägt haben.

Wer von diesem Gesichtspunkte aus an diese Betrachtung herantritt, wird zunächst durch das Schauspiel einer Erstarkung des katholischen Lebens erfreut, die nach dem religiösen Tiefstand des ausgehenden 18. Jahrhunderts auf ihn wirkt wie ein warmer, sonniger Frühlingsmorgen nach langer Winterkälte. Das Gefühl eines religiösen Wiedererwachens durchzog mit besonderer Stärke die zwei Nationen, welche die Folgen der Revolution am schmerzlichsten gekostet hatten, die französische und die deutsche, und innerhalb der letzteren bekam es für die katholische Kirche eine weitaus größere Bedeutung als für die protestantische. Unter der Einwirkung dieses mächtigen psychologischen Faktors, dessen Wirksamkeit durch reale Verhältnisse freilich vielfach durchkreuzt und gehemmt wurde, stand die katholische Kirche in Frankreich und in Deutschland ein ganzes Menschenalter von 1815 an bis gegen die Mitte des Jahrhunderts. Dieser Zeitabschnitt gewann dadurch einen einheitlichen Charakter, der es erlaubt, ihn mit Rücksicht auf seine hervorstechendsten kirchlichen Erscheinungen als das Zeitalter der kirchlichen Restauration, der religiösen Romantik und des katholischen Liberalismus zu bezeichnen.

Der Sturz Napoleons und die Rückkehr der Bourbonen führte die Restauration des königlichen Thrones in Frankreich herbei. Daß aber gleichzeitig eine Restauration des Altars erfolgte, war nicht das Verdienst der Bourbonen, sondern einer Pleiade von hervorragenden

Männern, die sich die schwierige Aufgabe stellten, der christlichen Religion die Herzen und die Geister zurückzuerobern. Dieser Aufgabe unterzogen sie sich mit einer grenzenlosen Begeisterung und stellten die schönsten Eigenschaften des Geistes und des Gemütes und den Zauber einer hinreißenden Beredsamkeit in ihren Dienst. Die Namen Chateaubriand († 1848), Joseph de Maistre († 1821), Frayssinous († 1841), Bonald († 1840), Lamennais († 1854) werden darum unsterblich bleiben wie in der Geschichte der französischen Litteratur, so in den Annalen der Wiedererweckung des christlichen Geistes. Der menschlichen Unzulänglichkeit haben sie allerdings auch ihren Tribut bezahlt. Erschüttert durch den tiefen Fall der menschlichen Vernunft im Zeitalter der Revolution, suchte Bonald die Quelle der religiösen Kenntnis einzig in der Offenbarung und in der Tradition und fand mit seinem Traditionalismus manchen Anhänger. Verhängnisvoller war jedoch, daß die Restauration der Bourbonen als zu reaktionär empfunden wurde und bald den Haß der Anhänger der Grundsätze der Revolution auf sich zog, der sich auch auf Religion und Kirche als die Verbündeten des Königtums ausdehnte.

Als daher die Julirevolution des Jahres 1830 den Königsthron stürzte, wurde die Kirche stark in Mitleidenschaft gezogen. Ein zweitesmal galt es, sie und das durch sie getragene Christentum in den Augen der Zeitgenossen zu rehabilitieren, zu beweisen, daß sie der wahren Freiheit nicht feindlich gegenüberstehe, daß sie eine große Kultur in den vergangenen Jahrhunderten geschaffen habe und zugleich die Fähigkeit besitze, die Not der Gegen-

wart zu lindern. Das war das Bestreben einer zweiten Generation von Männern, wie der Graf Montalembert († 1870), Henry Lacordaire († 1861), der berühmte Kanzelredner und Wiederhersteller des Dominikanerordens, Fr. Ozanam († 1853), der Begründer der Vinzenzkonferenzen, Gerbet († 1864), X. de Ravignan († 1858) und viele andere. An ihrer Spitze stand noch Lamennais, der aber schon nach zwei Jahren in Konflikt mit Rom geriet und von 1833 an für die Kirche verloren war. Die Zeitung L'Avenir wurde jedoch ersetzt durch neue Organe derselben Richtung, redigiert von F. Dupanloup und L. Veuillot in seiner ersten Periode.

Man hat diese Richtung durch die Bezeichnung „liberaler Katholizismus" gebrandmarkt; sie huldigte aber nicht einem liberalen Katholizismus, sondern einem katholischen Liberalismus, d. h. sie wollte den Freiheitsdrang der französischen Nation mit der katholischen Kirche in eine harmonische Verbindung bringen: eine schwierige, aber eine im Prinzip nicht bloß erlaubte, sondern sogar notwendige Aufgabe. Daß sie dieselbe bis zu einem gewissen Grad erfüllte, beweist der Unterschied des Verhaltens der Februarrevolution und der daraus hervorgegangenen zweiten Republik (1848) zur Kirche im Gegensatze zur früheren, der ohne Zweifel ihr Verdienst war und den Rückfall in die feindselige Stellung zu Religion und Kirche verhinderte. Die Republik hatte keinen langen Bestand und mit der Errichtung des Kaiserreiches (1852) begann eine neue verhängnisvolle Zeit für die französische Kirche.

In **Deutschland** war zunächst die **kirchenrecht-**

liche Restauration der katholischen Kirche durchzuführen als Folge der neuen politischen Gestaltung des deutschen Bundes, der an die Stelle des alten deutschen Reiches getreten war. Da eine einheitliche Aktion auf dem Wiener Kongreß nicht zustande kam, mußten Verhandlungen der römischen Kurie mit den einzelnen deutschen Regierungen gepflogen werden, die zu den neuen Cirkumskriptionen führten, in Bayern durch ein Konkordat (1817), das aber schon bei seiner Publizierung durch das sog. Religionsedikt Maximilians I (1818) Einschränkungen erfuhr, in den übrigen süddeutschen Staaten durch die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz (1821 und 1827), in Preußen durch die Bulle De salute animarum (1821), in Hannover durch die Bulle Impensa (1824). Damit waren die äußeren Verhältnisse der katholischen Kirche geordnet und zwar in einem Sinne, der die deutschen Bischöfe in eine viel engere Verbindung mit Rom brachte, als das früher Jahrhunderte hindurch der Fall gewesen war.

Noch notwendiger war aber die innere Restauration, die sich schwieriger gestaltete als in Frankreich, da in Karl Theodor von Dalberg, dem einstigen Fürstprimas des Rheinbundes, und seinem Freunde, dem Generalvikar und Konstanzer Bistumsverweser H. J. v. Wessenberg (bis 1827), die Ideen der Aufklärung fortlebten. Neben den Einwirkungen der überlebenden aus dem Kreise der Fürstin von Gallitzin in Norddeutschland (Graf Fr. Leopold v. Stolberg, Overberg, Katerkamp) und des Sailerschen Kreises im Süden (Michael Wittmann, Melchior v. Diepenbrock) war es besonders die sog. Romantik, welche der katho-

lischen Kirche allmählich eine achtunggebietende Stellung in Deutschland zurückeroberte. Sie stellte sich in einen bewußten Gegensatz zu der bereits erwähnten Entwicklung der deutschen Nationallitteratur, die unter die Herrschaft der Aufklärung auf der einen, des Klassizismus auf der andern Seite gefallen war. Die Unfähigkeit beider die tiefsten Bedürfnisse des nationalen Lebens auf die Dauer zu befriedigen, mußte die Sehnsucht nach dem Wiederbesitz der alten Quellen entfachen, aus denen wahre Kunst und Poesie, hoher Lebensinhalt und hehre Lebensfreude für das deutsche Volk so reichlich geflossen waren. Diese Sehnsucht führte zurück zum Christentum und zum deutschen Mittelalter: eine Bewegung, die später durch die beiden „Romantiker" auf den Königsthronen von Bayern und Preußen mannigfach gefördert wurde. Die Romantik war freilich keine spezifisch katholische Erscheinung. Ihre Beeinflussung durch Fichtes und Schellings Philosophie ist unzweifelhaft, und die meisten ihrer Vertreter, Novalis, August Wilhelm v. Schlegel und sein Bruder Friedrich, Achim v. Arnim, L. Tieck, H. von Kleist, Hoffmann u. a. gehörten von Geburt der protestantischen Kirche an. Ihre Begeisterung für das Mittelalter, das sie in ihren Gesängen und Romanen farbenprächtig schilderten, lenkte aber die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf eine Periode deutschen Lebens, die vor der religiös-kirchlichen Spaltung des 16. Jahrhunderts liegt und in der die katholische Kirche alle Verhältnisse des Kulturlebens beherrscht hatte. Dadurch rehabilitierten sie die katholische Kirche in den Augen einer Generation, der jenes Bild entschwunden und die durch die Aufklärungszeit zur Miß-

achtung des Katholizismus, wenn nicht zum Haß gegen denselben verleitet worden war. Dieser Umschwung fand seinen prägnanten Ausdruck darin, daß Fr. v. Schlegel, Zacharias Werner und Adam Müller zur katholischen Kirche übertraten, Clemens Brentano sich seiner Zugehörigkeit zu derselben lebendig bewußt wurde und die meisten Romantiker in ihrem religiösen Empfinden weit mehr auf katholischem als auf protestantischem Boden standen.

Gleichzeitig begann die theologische Arbeit im katholischen Deutschland sich von neuem zu entfalten, und zwar in einer doppelten Richtung, einer dogmatisch-spekulativen und einer positiv-historischen. Auf dem Gebiete der theologischen Spekulation strebte sie die Versöhnung der katholischen Theologie mit der deutschen Philosophie an, deren ersten Versuch der Bonner Professor G. Hermes († 1831) machte. Von der Philosophie Kants und Fichtes beeinflußt, stellte er den positiven Zweifel an die Spitze der theologischen Spekulation und suchte durch die Überwindung desselben zum Offenbarungsglauben zu gelangen. Das Bestechende in seinem System lag in dem Reize, auf rein vernunftgemäßem Wege zum Glauben fortzuschreiten und damit jeden Schein von Unvernünftigkeit aus der kirchlichen Lehre zu entfernen. Zu diesem Reiz trat die Anziehungskraft einer Persönlichkeit hinzu, die mit dem ganzen Ernste eines tiefreligiösen Gemütes an ihre Aufgabe heranging, herrliche Geistes- und Herzensgaben in den Dienst des theologischen Lehramtes zu stellen hatte und begeisterte Anhänger gewinnen mußte. So bestechend er jedoch war, der Hermesianismus litt an einem wesent-

lichen Fehler: er verkannte den wesentlich positiven Charakter des Christentums. Sind die christlichen Lehren nicht aus der Arbeit der menschlichen Vernunft hervorgegangen, gleich den zahlreichen philosophischen Systemen, die im Verlauf der Weltgeschichte einander ablösten, sondern aus einer von oben herströmenden Offenbarungsquelle hineingeleitet worden in den menschlichen Geist, so kann in der Erkenntnis und Darstellung des christlichen Lehrsystems dieser positive Ursprung nicht als nebensächlicher Umstand behandelt werden. Denn von beiden das eine: Ist eine Lehre das Produkt des menschlichen Geistes, dann gehört sie diesem als vollständiges Eigentum an; der Einzelne kann sich daher auf den Standpunkt der Ablehnung stellen und mit absolutem Mißtrauen an die Prüfung derselben herantreten. Ist sie jedoch in ihrem Inhalte nicht rein menschliches Geistesprodukt, sondern göttliche Mitteilung an den menschlichen Geist, dann kann sie nicht als ein natürliches Inventarstück des menschlichen Ideenschatzes betrachtet werden, das auf seinen Wahrheitsgehalt erst geprüft werden muß; ihre Rechtfertigung vor dem menschlichen Geiste liegt vielmehr prinzipiell und objektiv in ihrem göttlichen Ursprung. Dieser göttliche Charakter muß allerdings mit Sicherheit erkannt werden, und diese Erkenntnis kann, wie die Erfahrung lehrt, zufällig und subjektiv-psychologisch vom Zweifel ausgehen. Dieser Zweifel wird aber nicht gefordert durch die Natur des zu erkennenden Gegenstandes, sondern ist nur die Folge der subjektiven Verfassung des erkennenden Geistes. Die Verurteilung, die von Gregor XVI über Hermes' Lehre ausgesprochen wurde (1835), hob daher auch mit

Recht hervor, daß Hermes den königlichen Weg der Väter verlassen habe.

Von geringerem Einflusse war die Theosophie des Münchener Professors Fr. v. Baader († 1841), der von Schellings Identitätsphilosophie ausging und die Erklärung der Trinitäts- und Schöpfungslehre in der Annahme eines dreifachen Prozesses, eines logischen, eines realen und eines idealen suchte.

Auf derartige Abwege zu geraten, die übrigens von anderen Theologen, wie F. A. Staudenmaier in Freiburg († 1856), J. S. v. Drey († 1853) in Tübingen und J. B. Hirscher in Tübingen und Freiburg († 1865) vermieden wurden, war für die positiv-historische Richtung von vornherein ausgeschlossen. Ihr Begründer, der edle J. A. Möhler († 1838), wandte sich zugleich der Erforschung der Vergangenheit der katholischen Kirche zu und der Würdigung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, wodurch er eine große Bewegung hervorrief und die Aufmerksamkeit der protestantischen Kreise auf den Aufschwung der katholischen Kirche hinlenkte. Nach seinem allzufrühen Tode wurde Döllinger, dessen späteres Schicksal in einem so schmerzlichen Kontrast zu seinen Anfängen stehen sollte, der Führer der historischen Schule. Durch seine zahlreichen Schriften aus dieser Periode, die sich mit Vorliebe auf dem Gebiete der altchristlichen Kirchengeschichte bewegten, erwies er sich als ein überaus scharfsinniger Kritiker und ein Historiker ersten Ranges. Sein Werk über die Reformation war eine wahre Befreiungsthat; es traten aber bei ihm manche jener psychologischen

Gaben zurück, die Möhler in so hohem Maße ausgezeichnet hatten.

Noch mehr als durch diesen Aufschwung der theologischen Wissenschaft wurde das katholische Bewußtsein in den breiten Volksschichten geweckt und gestärkt durch die Gewaltthätigkeiten der preußischen Regierung in der bekannten Mischehenfrage. Gegen die königliche Kabinettsordre von 1825 hat Pius VIII 1830 den rheinischen Bischöfen die kirchlichen Grundsätze eingeschärft, an denen die katholische Kirche bis zur Stunde festhält und festhalten muß, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, insbesondere an dem Versprechen der katholischen Kindererziehung und der bloß passiven Assistenz des Pfarrers bei einer Ehe, die den von der Kirche geforderten Bedingungen nicht entspricht. Der Erzbischof von Köln, Graf F. v. Spiegel, hatte aber in einer geheimen Konvention mit der preußischen Regierung sich auf die Beachtung des preußischen Gesetzes im wesentlichen verpflichtet und dafür seine Suffragane gewonnen. Die Weigerung seines Nachfolgers, Klemens August von Droste-Vischering (1836), die Konvention, die er vor seiner Wahl nicht genau gekannt hatte, auszuführen, verursachte den Ausbruch der Kölner Wirren, die einen unermeßlichen Widerhall in ganz Deutschland fanden, nachdem die beiden Erzbischöfe von Köln und von Gnesen-Posen gefangen genommen worden waren. Gregor XVI protestierte gegen die Vergewaltigung (1837) und bald nachher erscholl die Donnerstimme des großen Joseph v. Görres († 1848), der München zum Zentrum des deutschen Katholizismus gemacht hatte. In seinem „Athanasius“ forderte er die kirchliche Freiheit

mit gewaltiger Energie und gründete die historisch-politischen Blätter zur nachdrücklichen Vertretung der katholischen Interessen. Glücklicherweise erfolgte bald darauf die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV (1840), der den gefangenen Erzbischöfen die Freiheit zurückgab und zur Sicherung des religiösen Friedens im preußischen Kultusministerium eine katholische Abteilung errichtete. Von diesem Augenblicke an genoß die katholische Kirche in Preußen eine größere Freiheit als in irgend einem anderen deutschen Staat.

Die von J. Ronge u. a. erregte Apostatenbewegung, die sich aus Anlaß der Trierer Rockfahrt (1844) zum Deutschkatholizismus (Rongianismus) aufwarf, erwies sich als unfähig einer bleibenden Bedeutung. Das Revolutionsjahr 1848 überlebte sie nicht; die katholische Kirche hingegen nahm teil an seinen guten Folgen. Die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg im November 1848 nahm keine reaktionäre Stellung ein, sondern formulierte positive Forderungen für die Entwicklung des kirchlichen Lebens, dem die Vereinsfreiheit ein weites Aktionsgebiet eröffnete, das in den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands ein fruchtbares Zentralorgan fand.

Die Verhältnisse der katholischen Kirche in den übrigen Ländern Europas bis zur Mitte des Jahrhunderts bieten ein sehr verschiedenartiges Bild dar, aber ohne wesentlich neue Momente. In Österreich beschränkte sich die kirchliche Restauration auf die Neuregelung einiger Bistumsgrenzen. Die Nachfolger Leopolds II, die Kaiser Franz I (1792—1835) und Ferdinand I (1835—1848), milderten

den Josephinismus in Einzelheiten, hielten aber an seinem Prinzipe fest, und so blieb die bureaukratische Bevormundung der Kirche im Bunde mit der scharfen politischen Reaktion eines Fürsten Metternich bestehen bis zur Thronbesteigung Kaiser Franz Josephs I (1848). In der Schweiz, wo durch die Bulle Leos XII Inter praecipua (1828) sechs Bistümer eingerichtet worden waren, kam es sogar zu einem kleinen Religionskrieg (1845), dessen Ausgang den katholischen Kantonen ungünstig war. Die Bundesreform vom Jahre 1848 führte eine teilweise Besserung der Lage der Katholiken in dem kleinen Lande herbei, in dem jedoch schon die geographischen Verhältnisse den kirchlichen Gegensatz in verschärftem Maße zum Bewußtsein bringen müssen.

Belgien und Holland waren durch eine unglückliche Verfügung des Wiener Kongresses wieder zu einem Königreiche unter Wilhelm I vereinigt worden, trotzdem ihre jüngste Entwicklung davon hätte energisch abmahnen müssen; schon 1830 hörte aber dieser unnatürliche Bund auf. In Belgien wurde eine freisinnige Verfassung eingeführt, die den Gegensatz zwischen einer katholischen und einer liberalen Partei zur vollen Entfaltung kommen ließ. Die Gründung der katholischen Universität Löwen (1835), der in Brüssel eine liberale Universität entgegengestellt wurde, war der sprechende Ausdruck für die Tiefe dieses Gegensatzes, der bis zur Stunde nicht überwunden wurde. In Holland blieb die katholische Kirche zunächst unter dem Bann der einseitigen Kirchenpolitik Wilhelms I, bis das Jahr 1848 ihr die vollständige Freiheit brachte. Bald konnte auch die katholische Hierarchie wiederhergestellt

werden (1853); nach einer dadurch veranlaßten vorübergehenden Erregung der Protestanten ist der kirchliche Frieden in Holland nicht mehr gestört worden.

Nirgends machte die katholische Kirche so große Fortschritte wie in England. Hier mußten sich die Katholiken zunächst ihre bürgerlichen Rechte wiedererobern, die ihnen jahrhundertelang vorenthalten worden waren. Dem Katholizismus entstand ein mächtiger Bundesgenosse in dem sog. Puseyismus, einer theologischen Richtung unter den Protestanten, die von einem äußerlichen Gesichtspunkte die ritualistische genannt wurde, die aber ihrem Wesen nach mehr war als eine Annäherung an die Zeremonien der katholischen Kirche. Der Begründer derselben, der Oxforder Professor Pusey (1833), vollzog allerdings den Übertritt zum Katholizismus nicht; andere zogen aber diese praktische Folgerung, unter ihnen Newman (1844) und Manning (1851), die späteren Kardinäle, die mit Kardinal Wiseman († 1865) die geistigen Führer der englischen Katholiken wurden. Im Jahre 1850 konnte die katholische Hierarchie wiederhergestellt werden.

In Irland hatten die Katholiken im Jahre 1798 ebenfalls ihre staatsbürgerlichen Rechte verloren. Der mächtige Volksführer O'Connell erkämpfte im Jahre 1829 die Emanzipationsbill, wodurch ihnen der Eintritt in das Parlament und das Recht, Staatsämter zu bekleiden, gewährt wurde. Bald folgte die Zehentbill (1838), wodurch der Kirchenzehnt an die protestantische Geistlichkeit in den Bodenzins des Pächters an den Grundbesitzer verwandelt wurde. Damit war noch nicht alles erreicht; die Todesstunde O'Connells († 1847) wurde aber durch

die Morgenröte der Freiheit seiner Religionsgenossen verklärt.

In einem seltsamen Kontrast dazu steht die Entwicklung der katholischen Kirchenverhältnisse in Spanien, Portugal und Italien. Bekanntlich hat kein Land im 19. Jahrhundert so viele Revolutionen, Bürgerkriege, Aufstände, wechselnde Regierungsformen und Verfassungssysteme zu kosten bekommen als die einstige Beherrscherin der neuen Welt. Durch die Kriege mit Napoleon wurden Spanien in wirtschaftlicher Beziehung tiefe Schäden zugefügt, die bis zur Stunde nicht gehoben sind. Als Ferdinand VII von Napoleon als König wieder eingesetzt worden war (1813), beging er den großen Fehler, die Freiheitsströmungen mit Gewalt zu unterdrücken und das veraltete Inquisitionsinstitut wieder aufzurichten (1815). Dieses war durch die Cortes im Jahre 1812 abgeschafft worden, und nun begann die Gegenarbeit der liberalen Partei, die unter der Regentschaft der Königin Maria Christina (1833—1840) zur Herrschaft gelangte. Abschaffung der Kirchenzehnten, Aufhebung der Klöster, Erklärung der Kirchen- und Klostergüter zum Nationaleigentum, Verbot des Verkehrs der Bischöfe mit Rom, Exilierung der Widerstehenden: das waren die Segnungen des spanischen Liberalismus. Zu gleicher Zeit wütete der Bürgerkrieg in dem unglücklichen Lande, da Don Carlos, der Bruder Ferdinands, seine Ausschließung von der Thronfolge zu Gunsten der Maria Christina und ihrer Tochter Isabella als widerrechtlich betrachtete. Die Regierungszeit Isabellas (1843—1868) bot in kirchlicher Beziehung das trostlose Schauspiel von Konflikten, die

mit Ruhepausen abwechselten, um bald wieder neu aufzuleben. Die Erfolge des Konkordats mit Rom (1851) wurden durch die antikirchliche Reaktion seit 1854 größtenteils vernichtet, bis mit dem Zusatzvertrag von 1859 wieder bessere Zeiten kamen, die nach dem Sturze der Königin, die kurz zuvor die goldene Rose erhalten hatte, sich wieder verschlechterten. Daß unter solchen Wirren das innerkirchliche Leben zerrüttet wurde, ist wohl einleuchtend. Diese ganze Zeit brachte nur einen hervorragenden Theologen hervor, Jakob Balmes († 1848), bekannt durch seine apologetischen Schriften, die aus den speziellen Verhältnissen Spaniens herauswuchsen.

Portugal stellt in der ganzen ersten Hälfte des Jahrhunderts das treue Abbild des unglücklichen Spanien dar. Es lohnt sich daher nicht, seine Revolutionen und Verfassungsänderungen, von denen die eine kirchenfeindlich, die andere kirchenfreundlich war, näher ins Auge zu fassen.

In Italien endlich sollte es noch zu größeren Umwälzungen und Katastrophen kommen, die sich in diesem Zeitalter vorbereiteten. Nach 1815 kehrten die von Napoleon vertriebenen Fürsten zurück und mit ihnen die alten staatlichen und kirchlichen Verhältnisse. Der Kirchenstaat wurde in seinem vollen Umfang wiederhergestellt, und da Österreich in der Lombardei und in Venetien herrschte, so bot Italien das Bild einer vollendeten politischen Zerrissenheit. Der Umstand, daß die fremden Regierungen die Kirche in ihren Dienst zogen, trug wesentlich dazu bei, daß die national-italienischen Bestrebungen sich in einen wachsenden Gegensatz zum

Papsttum stellten, das dem unter der Führung von G. Mazzini stehenden Jungitalien als der Hort der antifreiheitlichen Reaktion erschien. Bis zum Regierungsantritte Pius IX (1846) waren indes die äußeren Verhältnisse ziemlich ruhig; aber das Feuer glimmte unter der Asche und beunruhigte die Geister, die hinter die Coulissen des Welttheaters zu schauen vermögen. Unter ihnen ragten die Philosophen A. Rosmini († 1855) und V. Gioberti († 1852), die auf dem Wege des Idealismus bezw. Ontologismus einerseits und der Versöhnung des Papsttums mit dem politischen Liberalismus andererseits eine neue Entfaltung des kirchlichen Lebens anstrebten, besonders hervor. Die 1843 in Brüssel erschienene Schrift des letzteren: Il primato morale e civile degli Italiani stellte als die Lösung des Konfliktes zwischen den Einigungsbestrebungen und der Existenz der Einzelstaaten mit Einschluß des Kirchenstaates die Bildung eines Staatenbundes hin, an dessen Spitze der Papst stünde. Gregor XVI (1831—1846), der aus der ruhigen Zelle des Camaldulensers in diese bewegte Zeit hineingestellt worden war, zeigte aber keine Lust, dieser Stimme zu folgen, obgleich er mehr und mehr einsehen mußte, daß die bisherigen Verhältnisse auf die Dauer unhaltbar seien. Er hielt vielmehr an den streng konservativen Regierungsgrundsätzen seiner Vorgänger, Pius' VII († 1823), der sowohl die tiefe Herabwürdigung des Papsttums als seine glänzende Wiederherstellung erlebt hatte, Leos XII (1823—1829) und Pius' VIII (1829 bis 1830), unerschütterlich fest. Die Aufstände in den Legationen und in der Mark Ankona wurden durch die

österreichischen und französischen Waffen niedergedrückt (1832—1838): eine fremde Intervention, die seine Regierung noch verhaßter machen mußte. Kleinere Aufstände setzten sich anfangs der vierziger Jahre fort und ließen je länger je sicherer einen gewaltthätigen Ausgang fürchten. Des Papstes Stellungnahme gegen die theologischen Richtungen des Hermesianismus und Traditionalismus war von den Grundsätzen der katholischen Kirche gefordert, nicht aber sein Vorgehen in politischen Angelegenheiten.

Hier darf man wohl die Frage aufwerfen, ob eine freundliche Haltung den nationalen Bestrebungen gegenüber nicht im wohlverstandenen Interesse der Regierung des Kirchenstaates gelegen hätte. Der Papst selbst hatte die Empfindung, daß etwas Neues geschaffen werden müsse; aber es fanden sich die Männer nicht, um eine solche Initiative zu ergreifen. Der Staatssekretär Lambruschini lehnte es bekanntlich ab, diesen Weg zu betreten. Wenn man übrigens das Treiben der Carbonari und des Freimaurertums bedenkt, die in ganz Italien gegen das Papsttum agitierten und zwar nicht bloß gegen seine weltliche, sondern auch gegen seine geistliche Macht, so darf man sehr bezweifeln, ob eine entgegengesetzte Politik den Sturm aufgehalten hätte, der sich überall ankündigte. Man vergesse auch nicht, daß es gerade für das Papsttum am schwierigsten ist, eine solche Initiative zu ergreifen, deren Folgen unabsehbar sind und die durch das Hinzutreten fremder Motive, durch das Eingreifen feindseliger Persönlichkeiten in ihr Gegenteil umschlagen kann. Auch auf dem kirchlichen und theologischen Gebiete ist das Papst-

tum niemals mit Neuerungen hervorgetreten; die Initiative dazu trat vielmehr immer von außen an das Papsttum heran: eine auf den ersten Blick auffallende Erscheinung, die aber im Grunde bedingt ist durch die wesentliche Aufgabe des Papsttums selbst, das unabhängig von den Parteien und über den Parteien stehend, die Augen unentwegt auf die ewigen Grundsätze des Christentums gerichtet, die neuen Richtungen und Bewegungen an denselben zu messen und darnach zu beurteilen die schwere Aufgabe besitzt!

Unter den geschilderten Verhältnissen, mitten in einer gärenden Zeit, die gefährlichen Sturm in ihrem Schoße barg, bestieg Pius IX den Stuhl Petri am 16. Juli 1846 im Alter von 54 Jahren. Den Beginn seiner politischen Regierung bezeichnet eine kurze äußere Glanzzeit, in der die nationalen Hoffnungen in baldige Erfüllung zu gehen versprachen. Er schien der Papst werden zu sollen, der Giobertis idealen Traum verwirklichen würde. Er inaugurierte eine der vorausgegangenen ganz entgegengesetzte Regierungspolitik durch die Amnestie für die zahlreichen politischen Verbrecher, welche die Gefängnisse des Kirchenstaates füllten, durch die Wiederherstellung der Munizipalverwaltung Roms und die Einsetzung eines Staatsrates (1847). Bald darauf erließ er eine Konstitution, welche dem Volke durch seine Vertretung in zwei Kammern die wesentlichen Rechte eines konstitutionellen Staates auf die Gesetzgebung und Steuerbewilligung verlieh (März 1848). Nach der Erhebung Piemonts gegen Österreich empfand er es aber als eine Unmöglichkeit, an die Spitze eines italienischen Staatenbundes zu treten. Zugleich zeigte sich, daß der politische Boden durch eine Umsturzpartei unterwühlt war,

die auch von einem konstitutionellen Staate nichts wissen wollte, wenn der Papst an seiner Spitze stand. Die feige Ermordung des letzten Ministers des Papstes, des Grafen P. Rossi, wurde das Zeichen der Aufrichtung der römischen Republik; der Zauber der altrömischen Republik hatte, wie schon so oft, große Kreise der Bevölkerung des Kirchenstaates erfaßt und bethört! Nach der Flucht des Papstes nach Gaeta, der die Bürde der dreifachen Krone von nun an wie kaum einer seiner Vorgänger zu fühlen bekam, griffen die zwei katholischen Großmächte Frankreich und Österreich ein, aber nicht gemeinsam; Frankreich beeilte sich, um Österreich zuvorzukommen, die Stadt Rom anzugreifen, die von Garibaldis Freischaren verteidigt wurde. Rom fiel am 3. Juli 1849; aber erst am 12. April 1850 konnte die Rückkehr des Papstes und sein Einzug in Rom erfolgen. Von diesem Augenblicke an wollte auch Pius IX von der konstitutionellen Staatsverfassung nichts mehr wissen: er hatte die Dankbarkeit seines Volkes gekostet und verzweifelte wohl an dessen Sinn für wahre Freiheit und Gerechtigkeit. Ja, die konstitutionelle Verfassung erschien ihm sogar als unvereinbar mit der Unabhängigkeit und Freiheit des Papsttums sowie mit dem Geiste der Kirche. Die französischen Waffen waren fortan sein Schutz; die Vorteile dieses Schutzes, verbunden mit den zerfahrenen politischen Verhältnissen des von der Geißel der Revolution zerfleischten Italiens ließen ihn und seine Umgebung nicht daran denken, daß dies ein unnatürlicher Zustand war, der die nationale Empfindung beleidigen und früher oder später zu einer Katastrophe führen mußte.

Doch damit haben wir die Grenzen des ersten kirchlichen Zeitalters des 19. Jahrhunderts schon überschritten. Der Übergang zu einem zweiten hatte sich allmählich seit der Mitte der dreißiger Jahre vollzogen. Die religiöse Stimmung, die zur Restauration geführt hatte, verlor ihre Macht über das reale Leben; die Romantik wurde abgelöst einerseits durch den geschichtswissenschaftlichen Realismus, den sie selbst angeregt hatte, andererseits durch den naturwissenschaftlichen Materialismus, der sich ihr entgegenstellte; der katholische Liberalismus verschwand und es blieb nur ein einseitiger politischer und wirtschaftlicher Liberalismus übrig, der den Sozialismus aus sich selbst herausgebar. Unter dem Einfluß dieser Wandlungen entstand auch für die katholische Kirche jene tiefgreifende Änderung der Gesamtverhältnisse, die ein neues Zeitalter bezeichnet. Der Beginn desselben läßt sich nicht mit einem Datum angeben; die Regierung Gregors XVI darf als die Übergangszeit angesehen werden; in die charakteristische Erscheinung trat es aber erst zu Anfang der fünfziger Jahre. Das Ende des Zeitalters hingegen ist ohne Zweifel das Jahr 1870 mit seinen bekannten kirchlichen Ereignissen von bedeutsamster Tragweite. Es ist an Einzelereignissen, die uns jetzt noch von großer Bedeutung zu sein scheinen, so reich, daß die Betrachtung und Würdigung der kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern sich in diesem Zusammenhang schon von selbst verbietet. Bei dem Versuche, das Zeitalter als Gesamterscheinung zu erfassen, treten vor allem zwei ausschlaggebende Momente hervor: der religiöse Konfessionalismus und der kirchliche Zentra-

lismus in ihrer eigenartigen Ausbildung, die sowohl ihre Licht- als ihre Schattenseiten besitzt.

Der Konfessionalismus war die Folge des Wiedererwachens des kirchlichen Christentums sowohl innerhalb der protestantischen als der katholischen Länder und Völker gegenüber der Aufklärungszeit, die wesentlich interkonfessionell gestimmt war. Insofern nun eine kirchliche Konfession nur dann wahre Bedeutung hat, wenn sie sich als solche thatsächlich bekennt, war diese Folge mit dem Aufschwung insbesondere des katholischen Lebens innerlich verbunden und kann nur als unberechtigt erklärt werden, wenn man der katholischen Kirche selbst die Existenzberechtigung abspricht. Es leuchtet auch ein, daß der Konfessionalismus sich in Deutschland mit seinen gemischtkonfessionellen Verhältnissen am stärksten ausbilden mußte. Da aber diese Abschließung von dem Protestantismus und seinen Einflüssen untrennbar ist von der kräftigen Vertretung der katholischen Grundsätze im privaten wie im öffentlichen Leben, haben wir alle Ursache uns darüber zu freuen und die Hebung des Gefühles für das Eigentümliche und das Eigenartige im katholischen Volke in diesem Zeitalter mit lebhafter Genugthuung wahrzunehmen. Dasselbe war übrigens auch auf protestantischer Seite der Fall. Beiderseits ging aber der Konfessionalismus zu weit, indem er das Gefühl für das Gemeinsame und die Empfindung der Notwendigkeit einer schließlichen Wiedervereinigung, die ja die Aufgabe der christlichen Zukunft im Abendlande sein muß, abschwächte und zu gegenseitiger Verkennung und Verurteilung ohne vorhergehende Prüfung führte. Das ist die tiefste Wurzel,

aus der so unendlich viele Angriffe von Protestanten gegen die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herauswuchsen; das ist aber auch der Grund, weshalb viele Katholiken im Protestantismus auch das verkennen, was er an christlichen Gedanken und Kräften noch besitzt. Beides aber erweiterte die Kluft zwischen ihnen, die im 19. Jahrhundert größer geworden ist als sie je zuvor war. Ich stehe aber nicht an, dies als eine unglückselige Erscheinung zu kennzeichnen.

Das zweite Moment nannte ich den kirchlichen Zentralismus. Ich würde es kirchlichen Absolutismus nennen, wenn nicht dieser Ausdruck mißverständlich wäre und wohl sicher mißverstanden würde. Auch hier stehen wir vor dem Resultat einer Reaktion gegen den kirchlichen Partikularismus des 18. Jahrhunderts, den wir oben betrachteten. Es war aber auch die Folge sowohl der Säkularisation als der kirchlichen Restauration. Jene beraubte insbesondere die Bischöfe des deutschen Reiches der politischen Macht, die in ihnen das Gefühl größerer Selbständigkeit gegenüber der kirchlichen Zentralgewalt psychologisch sehr leicht hervorrufen konnte und thatsächlich auch hervorgerufen hat; diese konnte auf dem kirchenrechtlichen Gebiete nur durch die Mitwirkung der Zentralgewalt geschehen und mußte daher die Macht des Papsttums in bedeutsamer Weise in den Vordergrund stellen, namentlich als sich die beklagenswerte Notwendigkeit einstellte, Bischöfe aufgehobener Diözesen päpstlicherseits abzusetzen. Es ist sehr begreiflich, daß dieses nicht durch die dogmatische Idee des Primates geforderte, sondern durch geschichtliche Verhältnisse veranlaßte mächtige Her-

vortreten der päpstlichen Zentralgewalt auf die folgenden Generationen von Bischöfen eine Rückwirkung ausüben und bei ungenügender Orientierung in manchen Kreisen den Eindruck hervorrufen konnte, als ob die bischöfliche Gewalt im Verlaufe des 19. Jahrhunderts hinter der päpstlichen immer mehr zurückgedrängt worden sei, um schließlich im Vatikanum von ihr erdrückt zu werden. Es läßt sich nicht leugnen, daß gewisse Vorkommnisse geeignet waren, diese falsche Vorstellung zu begünstigen. Der kirchliche Zentralismus hatte aber noch eine weitere Ursache, nämlich die Notwendigkeit gegenüber dem wachsenden Ansturme der modernen Ideen die kirchlichen Kräfte zu sammeln und unter die stramme Führung der Autorität zu stellen, einer kriegerischen Operation vergleichbar, welche in Zeiten höchster Gefahr auch die Anführer unabhängiger Truppenkörper unter das absolute Regiment eines Generalissimus stellt! Daß ein derartiges Anspannen der Autorität viele Nachteile nach sich zog, ist unleugbar; man darf aber nicht vergessen, daß es nicht Willkür war, die diese Verhältnisse schuf, sondern die Not der Zeit, und eine Zeit der Not darf nicht an demselben Maßstabe gemessen werden, wie eine Zeit ideal-reiner Verwirklichung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Papst, Bischof, Klerus und Laientum, wie es durch die dasselbe regelnden Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Zentralismus ist der wahre und berechtigte Kern dessen, was man so oft mit dem Schlagwort „Ultramontanismus“ zu bezeichnen beliebt. Soll darunter die theoretische und praktische Anerkennung der kirchlichen Zentralgewalt des Papsttums, dessen Sitz für uns zufällig jen-

seits der Berge (ultra montes) liegt, verstanden werden, so decken sich Ultramontanismus und Katholizismus gegenseitig und ist es unstatthaft, einen Gegensatz zwischen Katholiken und Ultramontanen aufzustellen. Nun gibt es aber auch einen unberechtigten Ultramontanismus und zwar in einer doppelten Richtung, wenn nämlich die in der Idee der katholischen Kirche grundgelegte Abhängigkeit der Einzelkirchen von dem Zentrum der kirchlichen Einheit so weit urgiert wird, daß ihre relative Selbständigkeit in kirchlichen und ihre Unabhängigkeit im spezifisch politischen Angelegenheiten gefährdet oder vernichtet, oder wenn die Wiederherstellung der spezifisch mittelalterlichen Machtstellung des Pasttums als durch das katholische Dogma gefordert angestrebt wird. Diese beiden Formen eines extremen Ultramontanismus, wovon die letztere eher „Ultrasäkularismus“ heißen sollte, da die Anhänger derselben ihre Ideale nicht jenseits der Berge, sondern jenseits der letzten Jahrhunderte suchen, sind, absolut betrachtet, unberechtigt, weil die erste in Widerspruch steht mit den Grundsätzen, die namenlich in der altchristlichen Zeit auch thatsächlich verwirklicht waren, die zweite aber Thatsachen und Aussprüche von Päpsten aus dem Mittelalter, deren zeitgeschichtlicher Charakter sich klar erkennen läßt, sobald sie in die Zeit hineingestellt werden, in der sie vorkamen oder durch die sie hervorgerufen wurden, umwandelt in absolute Dogmen und unwandelbare Ansprüche. Sie stellen beide die Schattenseite des kirchlichen Zentralismus dar, der sich damals ausbildete.

Nun ereignete es sich, daß während dieses ganzen Zeitalters nur eine einzige und zwar psychologisch fest

umgrenzte Persönlichkeit den Stuhl Petri innehatte, Pius IX, der dasselbe sogar noch acht Jahre überlebte. Durch diese in den Annalen der Kirchengeschichte beispiellos dastehende Länge einer einzigen Regierung ging allerdings jene Entwicklungskraft verloren, die der raschere Wechsel der Inhaber der höchsten kirchlichen Gewalt erfahrungsgemäß mit sich bringt; dieser Verlust wurde aber reichlich aufgewogen durch die vielseitige, erfolgreiche und konsequente Arbeit im Dienste der Verwirklichung und Verteidigung der kirchlichen Ideale, welche dieses lange Pontifikat auszeichnet. Die Persönlichkeit Pius' IX, der sich einer bis auf ihn unbekannten Popularität und Beliebtheit der Person des Papstes in der ganzen katholischen Kirche erfreute, beherrschte die kirchliche Entwicklung in so hohem Maße, daß die Zeit von 1850—1870 als das Zeitalter Pius' IX bezeichnet werden könnte. Sie ist durch vier kirchliche Hauptereignisse[1]) charakterisiert, die in ihren Folgen noch auf die Gegenwart mächtig einwirken: die Ausbildung der Neuscholastik, die Aufstellung des Syllabus, die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit und der Untergang des Kirchenstaates. Jedes derselben verdient genau gewürdigt zu werden.

1. Die Neuscholastik, d. h. jene philosophische Richtung, die sich an die Scholastik des Mittelalters anschließt und nach ihren Grundsätzen normiert, trat ins Leben zu-

[1]) Die Proklamation des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau am 8. Dezember 1854, die von der ganzen katholischen Kirche jubelnd aufgenommen wurde, erwies sich als ein rein innerkirchliches Ereignis, das nicht dieselben Folgen wie die im Texte besprochenen nach sich zog.

nächst als Reaktion gegen den antimetaphysischen Charakter der modernen, wesentlich durch Kant bestimmten Philosophie, mußte aber infolge des inneren Zusammenhanges zwischen Philosophie und Theologie die Erneuerung der letzteren von Anfang an als ihr eigentliches Ziel ins Auge fassen. So entstand in Italien, wo sie in V. di Grazia, Sanseverino, Liberatore, Cornoldi, Battaglini, Capozza, Taparelli, Zigliara ihre ersten namhaftesten Vertreter fand. Die meisten gehörten dem Jesuitenorden an, der bekanntlich von Pius VII (1814) wiederhergestellt worden war und im 19. Jahrhundert, dank der Begünstigung durch Pius IX, eine neue Periode emsigen Schaffens und mächtigen Einflusses erlebte. Durch einen deutschen Jesuiten, P. Kleutgen († 1883), wurde die Philosophie und Theologie der Vorzeit in Deutschland zur Geltung gebracht; ihre ersten Vertreter an deutschen theologischen Lehranstalten waren Konstantin v. Schäzler in Freiburg († 1880) und die Professoren M. J. Scheeben in Köln († 1888), J. B. Heinrich († 1891) und Fr. Chr. J. Moufang († 1890) in Mainz. Sie kam aber nicht zu völligem Siege. Neben ihr behauptete sich eine Richtung, welche eine größere Selbständigkeit und Freiheit der theologischen Spekulation forderte. Ihr bedeutendster Vertreter war der Tübinger Dogmatiker J. Kuhn († 1887), der auf die Ergebnisse und Forderungen der modernen Philosophie Rücksicht nahm und die Grenzen der theologischen Erkenntnis enger zog, als man es vom aristotelisch-scholastischen Standpunkte aus zu thun veranlaßt ist. Es kam zu litterarischen Kämpfen zwischen ihm und den Vertretern der Neuscholastik; es wurde sogar der Versuch gemacht,

seine Verurteilung in Rom herbeizuführen. Daß eine solche dennoch nicht erfolgte, ist eine sehr bemerkenswerte Thatsache.

Der Siegeslauf der Neuscholastik in den übrigen Ländern wurde wesentlich gefördert durch die innere Unhaltbarkeit von zwei anderen theologischen Richtungen, welche die früheren Versuche der Versöhnung der modernen Philosophie mit der katholischen Theologie wieder aufnahmen, dem Güntherianismus und dem Ontologismus. Der Ausgangspunkt des Systems, das der einfache, aber spekulativ tief veranlagte Weltpriester Anton Günther († 1863) in Wien ausdachte, war mit dem des Hermesianismus wesentlich identisch, wenn es auch den positiven Zweifel nicht an die Spitze stellte. Es leidet daher, wie jenes, an dem Fehler, daß es die geoffenbarte Wahrheit der menschlichen Vernunft unterwirft und ihres absoluten Charakters entkleidet. Bezeichnend ist hiefür sein Ausspruch, die Philosophie sei die ideale Probe über das reale Facit der Theologie; denn die ideale Probe geht über das reale Facit. Günthers Lehre, gegen die besonders der Professor Fr. J. Clemens († 1862) in Münster gekämpft hatte, wurde von Pius IX in zwei Schreiben an den Erzbischof von Köln (1857) und an den Fürstbischof von Breslau (1860) verworfen. Er unterwarf sich, während seine Schüler J. B. Baltzer († 1871) und P. Knoodt († 1889) sich später der altkatholischen Bewegung anschlossen.

Der Ontologismus lebte neu auf an der katholischen Universität in Löwen, wo ihn die Professoren C. Ubaghs († 1875) und N. J. Laforêt († 1872) lehrten, fand aber

auch in Frankreich und Italien neue Anhänger, insbesondere den Oratorianer Gratry († 1872) und die schon genannten Philosophen Gioberti und Rosmini. Das Ziel der Ontologisten lag offenbar darin, gegenüber den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der modernen Philosophie die Erkenntnis des Daseins Gottes dadurch sicherzustellen, daß sie Gott, das notwendige Sein, in den Akt der Erkenntnis selbst einschlossen. Wenn in der That ohne Gott kein Erkennen stattfindet, der Mensch aber offenbar erkennt, so ist Gottes Dasein durch das Erkennen selbst erwiesen. Nun ist es allerdings richtig, daß Gott die letzte Wirkursache des menschlichen Erkenntnis ist, weil er das erste und höchste Sein ist, auf das alles Sein, das erkannt wird, zurückgeht, und weil seine Existenz allein die Erkenntniskraft, die der Mensch besitzt, erklärt. Es war aber irrtümlich, diese ontologische Ordnung der logischen gleichzusetzen, während sie sich umgekehrt zu einander verhalten, so zwar, daß das erste in der realen Abstufung der Dinge das letzte wird in der idealen Erkenntnisordnung. Durch die Abweisung dieser neuen Erkenntnistheorie trotz ihres bestechenden apologetischen Wertes trat die Kirche für die Rechte des besonnenen Empirismus ein, welcher der sinnlich-geistigen Natur des Menschen allein entspricht und der sinnlichen Erkenntnis eine wahre Bedeutung sichert. Die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie, die jenen Fehler meidet, mußte infolgedessen in ihrem ganzen Umfange als die einzige erscheinen, die sich mit der Theologie vertrage, und aus dieser Abweisung neue Kraft schöpfen. Als der Ontologismus in den sechziger Jahren aus Mangel an An-

hängern erlosch, wurde er daher auch an der Universität Löwen durch die Neuscholastik ersetzt.

Sie ist inzwischen immer mächtiger geworden und beherrschte das Feld der katholischen Spekulation, noch bevor die Encyklika des Papstes Leo XIII das Studium der Philosophie des hl. Thomas allen höheren Schulen des katholischen Erdkreises mit besonderem Nachdruck anempfahl (1879). Diese Anempfehlung darf aber nicht in dem Sinne gedeutet werden, als ob alle Folgerungen, die der hl. Thomas aus seinen Grundsätzen zog, samt und sonders für richtig erklärt wären. Noch irrtümlicher ist die Vorstellung, daß das theologisch-wissenschaftliche System des hl. Thomas dadurch dogmatisiert worden sei. Die katholische Kirche hat sich noch nie mit einer bestimmten philosophischen und theologischen Schule identifiziert und kann sich nicht damit identifizieren, auch wenn eine bestimmte Richtung in einer bestimmten Zeit allen übrigen vorgezogen wird.

Es leuchtet übrigens leicht ein, daß, wenn einmal der philosophischen Denkarbeit in den katholischen Schulen der Gegenwart ein anregendes und grundsätzlich maßgebendes Vorbild aus der Vergangenheit gegeben werden sollte, gar kein anderes als dasjenige des hl. Thomas in Frage kommen konnte, der den Versuch, den Inhalt der kirchlichen Glaubensverkündigung sowohl mit der Erfahrungswelt als mit dem menschlichen Geiste in harmonische Verbindung zu bringen, für seine Zeit in glänzender Weise ausführte. Thomas ist aber ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein, und es wäre ein Verbrechen an der theologischen Wissenschaft, ihn aus jenem in diesen

verwandeln zu wollen! Jede Zeit muß jenen Versuch von der altbewährten Grundlage aus neu anstellen mit Rücksicht auf ihre spezifischen Bedürfnisse, die immer wechseln und sich niemals wiederholen.

Die großen Scholastiker bilden ja selbst den besten Beweis dafür; sie haben ihre theologischen Summen nicht für das 6. oder 7. Jahrhundert geschrieben und nicht vom Standpunkte einer Vergangenheit, die ihnen ferner lag als uns, denen sie durch eindringende historische und archäologische Studien wieder näher gerückt wurde. Warum soll die Freiheit, mit der sie die Schätze der patristischen Denkarbeit für ihre eigene, lebendige und durch die Bedürfnisse ihrer Zeit bestimmte theologische Spekulation fruchtbar machten, in der Gegenwart ihnen selbst gegenüber verwirkt worden sein?

Die bisherigen Versuche, die wahren Resultate des modernen Denkens der katholischen Theologie einzuverleiben, sind allerdings bisher fast alle fehlgeschlagen; ist das aber ein genügender Beweis dafür, daß ein solcher Versuch niemals zum Ziele führen wird oder überhaupt unstatthaft ist? Hat denn die Scholastik nicht auch mehr als ein Jahrhundert gebraucht, bis sie ihr Schifflein durch die Klippen des Nominalismus und des extremen Realismus hindurch in den breiten Strom christlicher Spekulation hineinlenkte? Daß die moderne Theologie noch viel mehr Arbeit und Zeit dazu nötig haben wird, erhellt schon aus der wesentlich ungünstigeren Stellung, die sie der modernen Philosophie gegenüber einnimmt. So ungünstig diese Stellung und so schwierig diese Arbeit sein mag, sie muß immer wieder aufgenommen und schließ-

lich mit vollem Erfolg gekrönt werden, wenn die katholische Theologie nicht eine Spezialwissenschaft für rückständige Geister ohne Bedeutung für die reale Welt werden soll. Besiegung der modernen antichristlichen Philosophie durch die Anerkennung ihrer Wahrheitselemente und die Ausscheidung ihrer Irrtümer, das ist das Losungswort der katholischen Theologie der Gegenwart, nicht die Verwerfung derselben in Bausch und Bogen, noch die Aufstellung des 13. Jahrhunderts als einer künstlichen Grenzscheide für das katholische Denken.

Damit haben wir den Standpunkt gewonnen, um die Neuscholastik gerecht würdigen zu können. Ihre relative Berechtigung als Reaktion in der oben angegebenen Richtung habe ich bereits anerkannt. Sie hat das weitere Verdienst, eine Grundregel der katholischen Theologie kräftig zu vertreten, die Forderung nämlich der Anknüpfung an die Resultate der vorausgegangenen großen theologischen Arbeitsperioden, zu dem Zwecke, diese Resultate festzuhalten und zu verteidigen, die nichtgelösten Schwierigkeiten zu überwinden, die Mängel der geleisteten Arbeit abzustreifen und die neuen Probleme siegesmutig anzufassen. Vermöge ihres inneren Zusammenhanges mit der von Christus als Säule der Wahrheit unter den Menschen aufgerichteten Kirche ist die katholische Theologie nicht dem traurigen Los unterworfen, ihren Aufbau von Grund aus zu zerstören und durch einen neuen auf einer vollständig verschiedenen Grundlage zu ersetzen, wie das für die übrigen Wissenschaften rein menschlichen Charakters ein Lebensgesetz zu sein scheint. Es gehört eine arge Verblendung dazu, diese Eigenart der katho-

lischen Theologie als einen Mangel zu betrachten und ihr deshalb den Charakter einer Wissenschaft abzusprechen. Wer würde denn an die Bearbeitung irgend eines Wissensgebietes je die Hand anlegen, wenn er nicht dabei glaubte, der Wahrheit zu dienen? Und glaubt nicht ein jeder geistige Arbeiter in den Resultaten, zu denen er gelangt, wenigstens ein Stück Wahrheit zu ergreifen und anderen mitzuteilen? Wenn der Inhalt seiner Resultate später als unwahr sich herausstellt, so ist das doch nur die Folge der Unzulänglichkeit seiner Geisteskraft, nicht aber die Folge davon, daß die Gesetze der Forschung gewechselt hätten oder der innere Charakter des Erkenntnisobjektes selbst ein anderer geworden wäre. Wenn darum die katholische Theologie an dem wesentlichen Inhalte ihrer früheren Entwicklungsperioden festhalten kann, so ist das ein wahrer Vorzug und verleiht ihr die frohe Zuversicht, auf dem richtigen Wege zu sein und in die Erforschung ihres Gegenstandes immer tiefer eindringen zu können.

Insofern also die Neuscholastik den Anschluß an die große Periode theologischer Geistesarbeit im Mittelalter sucht, thut sie nur das, was die Scholastiker des Mittelalters den Vätern, und die Väter der griechischen Philosophie gegenüber gethan, und bekennt sie sich zu jenem erhebenden Optimismus, der schon die ersten großen christlichen Theologen, Clemens und Origenes, erfüllte, daß die menschliche Geistesarbeit in ihren großen, entscheidenden Zügen im Dienste der Wahrheit und unter dem Schutze des Geistes der Wahrheit steht. Wollte aber die Neuscholastik eine einfache Repristinierung der Scholastik des Mittelalters sein, so verfiele sie einem doppelten

Irrtum, einem historischen, indem sie eine, wenn auch noch so wertvolle Periode der katholischen Theologie als den Höhepunkt der theologischen Geistesarbeit überhaupt betrachten würde, und einem theologischen, indem sie sich von der Anschauung beherrschen ließe, als könne es eine Zeit geben, in welcher die Sonne der Wahrheit aufgehört hätte, jeden Menschen zu erleuchten, der in diese Welt kommt, und als könne eine Geistesarbeit von nahezu sechs Jahrhunderten sich außerhalb der Bahnen der Vorsehung bewegen!

2. Der vielgenannte Syllabus wurde am 8. Dezember 1864 zugleich mit der Encyklika Quanta cura, aber gesondert von ihr, von dem Kardinal-Staatssekretär Antonelli publiziert. Dieser Katalog der „hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit" ist eine Zusammenstellung moderner Lehren, die sämtlich in früheren ausführlichen Encykliken, Allokutionen und apostolischen Briefen Pius' IX bereits verworfen worden waren. In 80 Sätzen zählt er zunächst philosophische Irrtümer auf: Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, sodann den Indifferentismus und Latitudinarismus. In dem 4. Abschnitte wird für den Sozialismus, Kommunismus, die Bibelgesellschaften, die geheimen und die klerikalliberalen Gesellschaften im allgemeinen auf die päpstlichen Äußerungen verwiesen, worin sie verworfen worden waren. Die größte Anzahl einzelner Sätze (19—55) umfaßt der 5. und 6. Abschnitt, worin Irrtümer über die Kirche, ihre Rechte, ihre Unabhängigkeit, sodann über die staatliche Gesellschaft selbst und ihr Verhältnis zur Kirche unter besonderer Berücksichtigung der absoluten Staatsomnipotenz zusammengestellt sind. Hierauf folgen

Irrtümer über die Ethik und die christliche Ehe (7. und 8. Abschnitt). Mit dem Kirchenstaat (9. Abschnitt) beschäftigen sich nur zwei Sätze, in denen festgestellt wird, daß unter den Katholiken über die Frage, ob die weltliche Herrschaft mit der geistlichen vereinbar sei, kein Streit bestehe, und daß die Behauptung, die Vernichtung des Kirchenstaates würde der Freiheit und dem Glück der Kirche ganz besonders gedeihlich sein falsch sei. Der 10. und letzte Abschnitt wendet sich endlich gegen den Liberalismus und zählt drei Sätze auf, welche die absolute Religions-, Kultus- und Preßfreiheit fordern. Ein 4. Satz stellt die Möglichkeit und die Pflicht des Papstes in Abrede, sich mit dem Fortschritte, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation, so wie diese in der Allokution vom 18. März 1861 verstanden werden, zu versöhnen und auszugleichen. Der Eindruck, den diese Veröffentlichung machte, war ein gewaltiger und sie wurde in manchen Kreisen als ein förmliches Absageschreiben des Papstes an die Vertreter der modernen Kultur aufgefaßt. Die Aufregung, die sie bei diesen verursachte, hat sich auch in der Gegenwart noch nicht gelegt und nötigt zu einer klaren und bestimmten Stellungnahme in dieser bedeutsamen Frage.

Zu diesem Zwecke ist es vor allem notwendig, bei der Beurteilung des Syllabus zwei Gesichtspunkte scharf voneinander zu trennen, seine *dogmatische* und seine *historische* Tragweite. Den Charakter einer selbständigen dogmatischen Entscheidung besitzt nun der Syllabus als solcher absolut nicht. Das erhellt mit Sicherheit daraus, daß durch denselben keine einzige neue Entscheidung ge-

troffen wurde, sondern bei jedem einzelnen Satze der ursprüngliche Ort angegeben ist, an dem er verworfen wurde. Der Zusammenhang, in dem die Verwerfung ursprünglich erfolgte, ist demnach maßgebend, um die dogmatische Tragweite eines jeden Satzes festzustellen. Diese Feststellung ist nicht die Aufgabe einer kirchenfeindlichen oder in katholischen Dingen schlecht unterrichteten Publizistik, sondern der theologischen Wissenschaft, die dabei an ganz bestimmte Grundsätze gebunden ist. So schwierig nun auch diese theologische Arbeit im einzelnen sein mag, so steht doch fest, daß keine von den ursprünglichen Äußerungen des Papstes, auch wenn sie sich an die ganze katholische Welt richtete, eine neue Glaubenswahrheit definiert hat in Bezug auf die im Syllabus behandelten, sehr verschiedenartigen Fragen. Ist dies aber der Fall, so kann es sich besonders in jenen Bestimmungen, die sich aus den drei Sätzen über das moderne Staats- und Kultur l e b e n gewinnen lassen, mit nichten um die Verkündigung eigentlicher Dogmen handeln. Das erhellt mit voller Bestimmtheit aus dem Inhalte und der Fassung dieser Sätze selbst.[1])

Die Tragweite der Abfassung und Publizierung des Syllabus ist, wie aus dem Begleitschreiben des Kardinals Antonelli klar hervorgeht,[2]) eine historische, zeitgeschichtliche, und charakterisiert ihn unmittelbar als die Zusammenfassung der hauptsächlichsten Irrtümer der Zeit, die bis zu jenem Augenblicke von Pius IX verworfen

[1]) Vgl. meine Schrift: Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker, Stuttgart und Wien 1902 S. 166 ff.

[2]) a. a. O. S. 163 f.

worden waren, zu dem Zwecke, den Bischöfen des ganzen katholischen Erdkreises alle diese Irrtümer vor Augen zu führen, da mit der Möglichkeit zu rechnen war, daß nicht sämtliche päpstliche Akten zur Kenntnis der einzelnen Diözesanbischöfe gelangt waren. Diese Maßnahme selbst charakterisiert sich aber im Lichte der Zeitgeschichte als einen Akt der Notwehr seitens der kirchlichen Autorität gegenüber den maßlosen Angriffen, die der Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen die katholische Kirche schleuderte. Die kirchliche Autorität hat aber nicht etwa bloß die Aufgabe, absolute, von Zeit und Raum losgelöste Entscheidungen zu treffen, sondern auch die Glieder der katholischen Kirche vor dem Einreißen verderblicher Lehren und Anschauungen zu schützen und diese in der konkreten Gestalt, die sie in einem bestimmten Augenblicke annehmen, abzuweisen. Das bedingt schon der konservative Charakter, den jede Autorität besitzt und sie gegen neue Ideen und Bestrebungen einnimmt. Das wird aber auch durch die geschichtlich erwiesene Thatsache gerechtfertigt, daß das Neue selbst innerhalb der menschlichen Kulturentwicklung bei seinem ersten Auftreten niemals die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes besitzt, sondern immer eine Mischung von Wahrheit und Irrtum, Recht und Unrecht darstellt, weil es die berechtigten Momente des Alten übersieht oder sogar positiv verkennt. Wenn nun die Autorität sich auf die Seite des Neuen stellen würde, bevor jene verhängnisvolle Mischung gelöst ist durch eine redliche und manchmal langwierige Geistesarbeit, die in den meisten Fällen zum Geisteskampf führt,

so würde sie die wahren und bleibenden Interessen des Ganzen viel wesentlicher gefährden als durch die Hemmung des Neuen und die Verhinderung seines allzuraschen und darum verhängnisvollen Siegeslaufes. Autoritatives Festhalten an dem Alten und freiheitliches Vordringen in das Neue, das sind eben die notwendigen Grundfaktoren, aus deren Zweikampf schließlich der wahre Fortschritt hervorgeht.

Diese Erwägungen legen sich niemals näher als bei der Betrachtung des Liberalismus der fünfziger Jahre, der nach allen Seiten hin über das Ziel hinausschoß, in seinen Bestrebungen ungezügelt vorwärts drängte, die Gesetze, welche die menschliche Entwicklung überhaupt beherrschen, zu durchbrechen suchte, viele Irrtümer namentlich philosophischer, ethischer und religiöser Natur in sich aufnahm und mit maßloser Heftigkeit den Generalsturm gegen die katholische Kirche blies. Angesichts dessen konnte die kirchliche Autorität nicht abwarten, bis der Prozeß der Klärung sich auf dem angedeuteten Wege vollzogen hätte; sie wurde zur Verteidigung der bestehenden kirchlichen Ordnung geradezu gezwungen, wenn sie ihre Pflichten nicht verletzen wollte. Diese Verteidigung mußte sich gegen die konkreten Angriffe, die damals erfolgten, richten und daher diese in der konkreten Gestalt, in der sie in der Öffentlichkeit auftraten, zurückschlagen. Wie der Angriff, so war daher auch die Verteidigung in manchen Punkten zeitlich bestimmt und polemisch zugespitzt; der Versuch, die jeweiligen Fragen nach allen Seiten hin erschöpfend zu behandeln und die berechtigten Momente des Liberalismus positiv anzuerkennen, hätte ihren Erfolg wesentlich in Frage gestellt.

Inzwischen haben sich die Wogen des damaligen Kampfes besänftigt. Dementsprechend haben auch die zahlreichen Encykliken Leos XIII über mehrere einschlägige Fragen, über die christliche Ehe, über das Verhältnis von Kirche und Staat, den Ursprung der politischen Gewalt, die christliche Staatsordnung, die Arbeiterfrage, die christliche Demokratie, jene polemische Zuspitzung vollständig verloren und die Betrachtung auf eine breite prinzipielle Grundlage gestellt, die selbst den Gegnern der katholischen Kirche Anerkennung, sogar teilweise Zustimmung abgenötigt hat. Es beweist den Mangel redlichen Willens, wenn man diese Äußerungen unbeachtet läßt, um immer wieder den Syllabus als die Kriegserklärung des Papsttums an die moderne Welt ins Feld zu führen und sogar als den „eigentlichen Wendepunkt in der Entwicklung des Katholizismus" hinzustellen.[1])

3. Den Anlaß zu noch größeren Bewegungen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche gab die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes, wodurch das Vatikanische Konzil zum bedeutsamsten kirchlichen Ereignis des 19. Jahrhunderts geworden ist. Unsere älteren Zeitgenossen haben die tiefe Erregung, die sich damals der ganzen gebildeten Welt bemächtigte, selbst miterlebt, während die jüngere Generation keine vollgültige Zeugin jener Vorgänge mehr ist. Dieser Umstand, dessen Nachteil offenbar ist, hat aber den großen

---

[1]) So urteilt K. Sell, Die Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, Leipzig 1898 S. 83. — Weiteres über den Syllabus in der Denkschrift: Die Parität in Preußen, 2. Auflage, Köln 1899 S. 209—213. Vgl. das Vorwort der Denkschrift.

Vorteil, daß er uns einen umfassenderen Einblick in die Thatsachen und ein objektiveres Urteil über ihren Wert ermöglicht. Unter welch verschiedenartigen Einflüssen die Zeitgenossen selbst standen, das lehrt schon ein Blick in die große Litteratur, die das Konzil hervorgerufen hat. Diese Litteratur gleicht auf den ersten Blick einem Chaos, so vielfältig und so widersprechend sind die Auffassungen, Darstellungen und besonders die Urteile über Personen, Verhältnisse, Ereignisse und deren Verkettung. Das gilt nicht bloß von der nichtkatholischen Litteratur gegenüber der katholischen; auch hier herrschten dieselben Gegensätze und zwar von Anfang an. Während die einen das Konzil enthusiastisch begrüßten und von ihm die Heilung aller Krankheiten der Zeit erhofften, standen andere katholische Kreise demselben kühl und skeptisch gegenüber. Während der Eröffnungstermin des Konzils näher rückte, entstanden die leidenschaftlichsten Kontroversen über seine Zwecke und Ziele; als endlich die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Vordergrund trat, ward vollends Spaltung und Zwietracht in die katholischen Kreise hineingetragen. Alles kam in fieberhafte Aufregung und ein dichter Nebelschleier verhüllte vor den Augen vieler die Wahrheit, die historische und die dogmatische, die manchen unter ihnen nicht mehr als leuchtende und erwärmende Geistessonne zurückkehren sollte.

Heute stehen wir über diesen Niederungen und schauen von der Höhe eines Menschenalters auf die damaligen Bewegungen herunter. Die überschwenglichen Hoffnungen der einen sind nicht in Erfüllung gegangen; das Rabengekrächze der andern hat sich aber noch viel weniger als

Prophetenstimme bewährt. Die Kirche ist nicht in Trümmer gegangen; ihre Verfassung hat keine wesentliche Änderung erfahren; die katholischen Länder haben in ihrer überwältigenden Mehrheit das traurige Schauspiel eines religiös-kirchlichen Bruderzwistes nicht geboten; die für die europäischen Staaten und Regierungen gefürchteten Gefahren hochpolitischer Natur sind ebenfalls nicht eingetreten. Ein großes Kaisertum, das französische, ist allerdings in Schutt und Asche versunken; aber nicht die Blitze des Vatikans haben Napoleons III Thron zertrümmert, sondern Deutschlands vereinigte Armeen, der Donner seiner Kanonen und das unwiderstehliche Ungestüm seiner Soldaten, und das neue Kaisertum, das jenes in der Weltgeschichte ersetzte, hat den Segen des Vatikans weder erhalten noch erbeten. Ohne Folgen blieb allerdings das Vatikanische Konzil nicht; wir werden sie gleich kennen lernen. Zunächst gilt es aber, das neue Dogma, das es geschaffen hat, selbst ins Auge zu fassen.

Die irrtümliche Meinung, als ob die Abhaltung des ganzen Konzils, dessen Vorgeschichte bis zum 6. Dezember 1864 zurückreicht, nur zu dem Zwecke inszeniert worden sei, um die Unfehlbarkeit des Papstes der Welt aufzubürden, glaube ich nicht widerlegen zu brauchen. Sie mutet den kirchlichen Zentralbehörden eine so hochgradige Frivolität zu, daß man ein solches Vorgehen für unmöglich halten müßte, auch wenn es durch die Vorgeschichte des Konzils selbst und die inzwischen erfolgte Publikation eines großen Teiles der Vorarbeiten nicht widerlegt würde. Die im vorstehenden gegebene Skizzie-

rung der Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse läßt auch leicht ersehen, daß es an Stoff für die Beratungen einer allgemeinen Kirchenversammlung nicht fehlen konnte. Gleich in den ersten Gutachten, die Pius IX von den Mitgliedern der Ritenkongregation einforderte, wurde ein umfassendes Beratungsmaterial angegeben: die Verurteilung der modernen Irrtümer, die Darlegung der katholischen Lehren, die kirchliche Disziplin und deren Anpassung an die modernen Bedürfnisse, die Verhältnisse des Welt- und Ordensklerus, die Missionen u. dgl. m. Die Ursachen, weshalb das Konzil die allermeisten seiner Arbeiten unerledigt lassen mußte, sind ja bekannt. Ohne providentielle Fügung kann die Verhinderung der weiteren Beratung nicht gewesen sein; konkrete Gründe dafür anzugeben, hätte jedoch nur einen sehr problematischen Wert.

Ich weiß nun, daß die Erklärung, ich könnte in der päpstlichen Unfehlbarkeit jene Ungeheuerlichkeiten nicht erblicken, welche die Gegner so klar in ihr wahrnehmen, bei diesen nur ein mitleidiges Lächeln hervorrufen wird. Wenn man allerdings von einem Standpunkt an ihre Würdigung herantritt, der mit Zentralgedanken des Katholizismus oder sogar des positiven Christentums überhaupt in Widerspruch steht, so ist das Resultat von vornherein festgelegt.

Die Werturteile, wie Vergötterung eines Menschen, Freibrief für römische Machtgelüste in Bezug auf den Papst, bewußte Wegwerfung des eigenen Urteils, der geistigen und sittlichen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit, blinder Gehorsam in Sachen des Glaubens

und des Gewissens für die Katholiken sind aus diesem Grunde völlig wertlos, mögen sie noch so drastisch oder emphatisch formuliert werden.

Die Erklärung des Konzils sagt klipp und klar, daß der Papst, als oberster Lehrer der Christenheit, bei der Ausübung dieses Amtes, d. h. wenn er eine Glaubens- oder Sittenlehre als von Gott geoffenbart erklärt und die ganze Kirche zu ihrer gläubigen Annahme verpflichtet, dank göttlichem Beistande dieselbe Unfehlbarkeit besitzt, womit Christus seine Kirche ausgestattet hat. Die Unfehlbarkeit des Papstes wird also der Unfehlbarkeit der Kirche gleichgestellt; das bietet, sobald der monarchische Charakter der kirchlichen Autorität und der gottgesetzte Ursprung des Primates anerkannt wird, keine wesentlich neue Schwierigkeit. Der Glaube an beide setzt aber den Glauben an den göttlichen Ursprung des Christentums und die göttliche Institution der Kirche selbst voraus.

Die Unfehlbarkeit der Kirche wie des Papstes ist in letzter Linie nichts anderes als die nähere Formulierung des Glaubens daran, daß der menschgewordene Gottessohn das Wesen seiner Schöpfung nicht dem menschlichen Irrtum oder der menschlichen Willkür überläßt, sondern dafür sorgt, daß es sich ungetrübt und unverändert erhalte bis an das Ende der Zeiten, weil es die Bestimmung des unabänderlichen Verhältnisses des Schöpfers zu seinem Geschöpfe, des himmlischen Vaters zu seinen irdischen Kindern, sowie die Offenbarung des innergöttlichen Lebens selbst in sich enthält.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, schließt der Glaube an die Notwendigkeit eines göttlichen Bei-

standes für die höchste kirchliche Autorität sogar das Mißtrauen in ihre geistigen und sittlichen Kräfte ein. In der That! eine von wahren Grundsätzen ausgehende, die Denkgesetze richtig befolgende und von einem unentwegten Streben nach Wahrhaftigkeit geleitete Geistesarbeit gelangt notwendig zu wahren Resultaten. Da es sich nun bei den dogmatischen Definitionen nicht um neue Offenbarungen handeln kann, sondern nur um die nähere Bestimmung des Inhalts der Quellen der Offenbarung, so wäre ein besonderer göttlicher Beistand nicht notwendig, wenn nicht die Gefahr bestünde, daß die geistigen und sittlichen Kräfte des obersten Lehrers der Christenheit nicht ausreichen, um das Wesen des Christentums unversehrt zu erhalten.

Die Vorstellung, als ob der Papst dank dieser Unfehlbarkeit der Herr des katholischen Dogmas geworden sei, ist vollständig falsch; vielmehr legt sie ihm die schwersten sittlichen Pflichten auf, insbesondere die Pflicht, alle menschlichen Mittel anzuwenden, wodurch er zur sicheren Erkenntnis der zutreffenden Entscheidung gelangen kann; denn auch für ihn gilt das große Gesetz des christlich-religiösen Lebens, welches die Mitwirkung des Menschen mit Gottes Gnade fordert und keine Ausnahme zuläßt. Ebenso unzutreffend ist der jüngst von Fr. Paulsen[1]) mit aller Schärfe formulierte Einwand, die Lehre von der Unfehlbarkeit sowie ihre Anerkennung sei in ihrem Wesen widersittlich, sie bedeute grundsätzlich die Auslieferung des Gewissens und der Vernunft an eine äußere Instanz, die Vernichtung seines geistlichen Selbst.

[1]) Philosophia militans, Berlin 1901 S. 54.

Es gehört keine geringe Selbstüberhebung dazu, einen so weittragenden Vorwurf Millionen von Katholiken ins Gesicht zu schleudern, ohne irgendwie dazu berufen zu sein. Seine Voraussetzung, daß es sich dabei um die Unterstellung der Vernunft unter eine menschliche Autorität handle, trifft nicht bloß den Katholizismus, sondern ebensosehr den historischen Protestantismus und das positive Christentum überhaupt. Wer aber die in der christlichen Offenbarung zu den Menschen sprechende göttliche Autorität leugnet, hat kein Recht, in dieser Frage mitzusprechen und seine eigene Unfehlbarkeit, die in dem Satze sich behauptet: „Es giebt auf Erden keine unfehlbare Lehrautorität, und es kann sie nicht geben," [1]) an die Stelle derjenigen zu setzen, die er bekämpft. In der protestantisch-theologischen Litteratur finden sich übrigens nicht selten Auffassungen der päpstlichen Unfehlbarkeit und Folgerungen aus derselben, die geradezu lächerlich sind und keine ernste Widerlegung verdienen! [2])

---

[1]) a. a. O. S. 52.

[2]) Köstlich ist z. B. die Entrüstung, mit der K. Sell a. a. O. S. 103 bei Besprechung des Breve Leos XIII über die Privilegien des Jesuitenordens (1885), worin die entgegenlautenden früheren Urkunden außer Kraft gesetzt werden (eine ständige Formel des Kurialstils!), ausruft: „Also man kann ex cathedra getroffene Entscheidungen früherer Päpste annullieren!" Als ob die Privilegien des Jesuitenordens und die Entscheidungen darüber mit dem katholischen Dogma irgend etwas zu thun hätten!! — Tragischer nimmt sich die Auffassung von A. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Band, 3. Aufl., Freiburg 1897 S. 678 ff.) auf den ersten Blick aus, der in dem Vatikanum die Aufrichtung einer neuen Autorität erblickt, nach der Niederreißung der Autorität der Bischöfe, der Konzilien, der Tradition, des hl. Augustinus und der Gewissen, und allen Ernstes behauptet, damit sei die Zukunft

Für den Katholiken hat die Unfehlbarkeitserklärung ihre befreiende Wirkung, die jeder großen Wahrheit nach dem bekannten Worte des Herrn eignet, dadurch erwiesen, daß sie die Grenzen, innerhalb welcher die Thätigkeit des Papstes als des Oberhauptes der katholischen Kirche einen absoluten Wahrheitsinhalt besitzt, genau umschrieben und positiv definiert hat. Denn es ist damit zugleich festgestellt, daß ihre Thätigkeit außerhalb dieser Grenzen insbesondere auf disziplinärem und kirchenpolitischem Gebiete den Anspruch auf göttliche Wahrheit und Heiligkeit nicht erhebt, wenngleich auch diese den Gehorsam, welcher der höchsten kirchlichen Autorität gebührt, nach sich zieht. Daraus folgt aber, daß päpstliche Aussprüche und Verfügungen der Vorzeit, die den höchsten Idealen des Christentums, der Religion, der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit nicht entsprachen, der katholischen Kirche nicht zur Last gelegt werden können. Was aber vom Papste gilt, das trifft noch viel mehr zu für die römischen Prälaten und Kongregationen sowie für alle übrigen Vertreter der kirchlichen Autorität.

Darum kann die unleugbare Thatsache, daß zwischen Vertretern der kirchlichen Autorität und Bahnbrechern des Fortschrittes in der abendländischen Kultur im Mittelalter und in der Neuzeit Gegensätze geherrscht haben, bei deren Ausbildung und Fortbestehen die letzteren nicht die einzigen Schuldigen waren, den Katholiken keineswegs

der katholischen Kirche dem Papste oder vielmehr der römischen Kurie ausgeliefert und das Dogma „gleichsam für päpstliches Hausvermögen erklärt“! Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung mag aus dem Obigen schon zur Genüge erhellen; ich werde in meiner Dogmengeschichte näher darauf eingehen.

an seinem Glauben und an seiner Kirche irre machen. Das sind alles zeitgeschichtliche Erscheinungen, welche das Wesen des Katholizismus nicht berühren, die vielmehr ihr Dasein bestimmten Personen verdanken und noch öfters konkreten Zeitrichtungen, die in letzter Linie dafür verantwortlich zu machen sind. So bestimmt auch, wie z. B. in der Galileifrage, Dekrete römischer Kongregationen Erkenntnisse verworfen haben mögen, die später zum Gemeingut der gebildeten Welt wurden, diese Erkenntnisse sind nicht durch unfehlbare Entscheidungen verworfen worden und das katholische Dogma trägt keine Spur dieser geschichtlichen Vorkommnisse an sich. Unsere Gegner lieben es, den wesentlichen Unterschied zeitgeschichtlicher Bestrebungen und persönlicher Auffassungen von den absolut gültigen Normen und Dogmen der katholischen Kirche zu verwischen, um die ganze Last bedauernswerter geschichtlicher Ereignisse einer vielhundertjährigen Vergangenheit auf sie zu laden.

Diesem Vorgehen gegenüber, dessen Ziel leicht zu erraten ist, muß mit aller Entschiedenheit betont werden, daß nicht das maßgebend ist für die wesentliche Würdigung der Vergangenheit der katholischen Kirche, was von irgend einer kirchlichen Persönlichkeit, mag sie noch so hoch gestellt gewesen sein, als von einer historisch bedingten und in zeitgeschichtlichen Verhältnissen festgebannten Person gethan, gesprochen oder verfügt wurde; maßgebend sind einzig und allein die dogmatischen Grundsätze, nach welchen die Personen sich zu richten haben. In der konkreten Vertretung dieser Grundsätze muß daher immer unterschieden werden

zwischen dem, was die Grundsätze selbst legitimieren, und dem, was auf die Rechnung sowohl der allgemeinen Zeitverhältnisse als der jeweiligen Individualität zu setzen ist. Die katholische Kirche steht eben in ihrer konkreten Wirksamkeit und historischen Erscheinung nicht über den Zeiten, sondern in dieser Zeitlichkeit, und deshalb entstehen in jeder Periode ihres Wirkens verschiedenartige Verbindungen zwischen Grundsätzen ewiger Geltung und historischen Kräften wechselnden Charakters, Verbindungen, die in der geschichtlichen Betrachtung gelöst werden müssen, um feststellen zu können, was in einem und demselben kirchlichen Thatkomplexe absolute Geltung beansprucht, und was nur relative Bedeutung besitzt. Indem nun durch die Unfehlbarkeitserklärung des Vatikanischen Konzils nur für die prägnante Ausübung des obersten Lehramtes des Papstes ein vollkommen absoluter Wert behauptet wird, der sich übrigens als eine notwendige Folge des päpstlichen Primates darstellt, so bedeutet das „neue Dogma“ nicht eine neue Fessel, sondern vielmehr die Befreiung von einer Reihe von Unsicherheiten, die früher auf diesem Gebiete herrschten.

Eine Fessel wäre es nur dann, wenn es den Katholiken an eine menschliche Autorität binden würde oder ihn nötigte, geschichtliche Thatsachen zu leugnen oder wegzudeuten. Beides trifft nicht zu. Jenes wird ja geradezu ausgeschlossen, indem der eigentliche Verpflichtungsgrund für den Katholiken in die göttliche Autorität verlegt wird, die ihm durch den Papst als den Nachfolger des Apostels Petrus und das Haupt des katholischen Episkopates in gewissen, genau bestimmten Fällen verbürgt wird. Daß

eine solche lebendige Fortsetzung der apostolischen Glaubensverkündigung notwendig ist, beweist die katholische Apologetik und bestätigt das Fiasko, das der Protestantismus mit seiner toten Glaubensregel gemacht hat. Daß sie aber den Einzelnen in seiner Erforschung der göttlichen Wahrheit nicht hemmt, sondern vielmehr fördert, das ergibt sich aus ihrem objektiven Wahrheitsgehalt, der für den einzelnen Geist zum Lichte wird, das die dunkeln Pfade menschlicher Geistesarbeit erleuchtet. Dadurch wird die Autonomie der menschlichen Vernunft nicht geleugnet, wohl aber als eine relative, von der göttlichen Wahrheit abhängige hingestellt. Daß aber die Autonomie der menschlichen Vernunft nicht eine absolute ist, das muß eine ehrliche Würdigung sowohl ihrer Kräfte als ihrer Leistungen anerkennen und ergibt sich schon aus der klaren Einsicht, daß nur die absolute Vernunft eine absolute Autonomie besitzen kann.

Steht aber die Unfehlbarkeitserklärung nicht in Widerspruch mit der Geschichte des Papsttums? Der einzige Fall aus seiner Geschichte, der früher den Anlaß zu dieser Frage gab, die Stellung des Papstes Honorius in der Streitigkeit des Monotheletismus, ist in den siebziger Jahren oft und eindringend genug untersucht worden, um zu der sicheren Erkenntnis zu führen, daß man sich mit Unrecht darauf berufen hat. Es genügt ja auch, die einschlägigen Briefe des Papstes Honorius unbefangen zu lesen, um klar einzusehen, daß darin keine dogmatische Entscheidung vorliegt. Der unleugbare Fehler, den er begangen und der ihm von der alten Kirche ernst genug vorgeworfen wurde, liegt ja gerade darin, daß er eine

prinzipielle Stellungnahme ablehnte, wozu ihn die irreführenden Berichte des Patriarchen von Konstantinopel veranlaßten, und dadurch dem unredlichen Manöver der byzantinischen Ausgleichungspolitik zwischen den Orthodoxen und den Monophysiten Vorschub leistete. Die Unredlichkeit der griechischen Theologen bestand aber darin, daß sie die obschwebende Frage von dem ontologischen Gebiete, das die Entscheidung über Einheit oder Zweiheit der Naturen in Christus klar forderte, auf das psychologische hinüberspielten, auf welchem sowohl von den Orthodoxen die moralische, als von den Monophysiten die physische Einheit des gottmenschlichen Willens behauptet werden konnte.

In der jüngsten dogmengeschichtlichen Forschung legt man protestantischerseits mehr Gewicht darauf, daß die Päpste des ausgehenden zweiten und des beginnenden dritten Jahrhunderts dem sog. modalistischen Monarchianismus, d. h. der Irrlehre von der realen Identität des Vaters mit dem Sohne und ihrer rein heilsgeschichtlichen Verschiedenheit gehuldigt hätten. Zu diesem Resultate gelangte man aber nur dadurch, daß man den Glauben jener Päpste von ihrer Theologie nicht unterschied. In Wirklichkeit hielten sie den Glauben an die Gottheit des historischen Christus fest, den sie als wesentlichen Bestandteil der Glaubensverkündigung vorfanden; ihre Theologie, d. h. ihr Versuch, den scheinbaren Gegensatz zwischen der Einheit Gottes und der Gottheit Christi zu beseitigen, war aber nicht einwandfrei. Da nun die Korrektheit der wissenschaftlichen Theologie der Päpste mit ihrer Unfehlbarkeit als oberste Vertreter der Glaubens-

verkündigung nichts zu thun hat, so kann auch dieser zweite Fall keine Instanz gegen diese bilden. Wohl aber sind beide Fälle sehr lehrreich, weil sie das historische Korrektiv zu einer zu weit gehenden spekulativen Deutung der Tragweite des Unfehlbarkeitsdogmas darstellen. Sie verdienen daher volle Beachtung, sobald es gilt, das Dogma theologisch zu erörtern, wozu hier nicht der richtige Ort ist.

4. Über den Untergang des Kirchenstaates, der wenige Wochen nach der Vertagung des Vatikanischen Konzils seinen Abschluß fand, kann ich mich kurz fassen. Im Piemont hatte bis 1848 derselbe absolutistische Geist geherrscht, der alle übrigen Höfe Italiens in seinem Banne hielt. Erst als im Revolutionsjahr die österreichische Lombardei sich erhob, stellte sich der König Karl Albert an die Spitze der nationalen Bewegung, die dem Königshause Savoyen einen neuen Aufschwung und eine ungeahnte Bedeutung geben sollte. Ein erstes Mal unterlag Piemont den österreichischen Waffen unter Radetzkys ruhmreicher Führung. Der König mußte dem Throne entsagen (Juli 1849), nachdem er am 4. März seinem Volke die Konstitution gegeben hatte. Die Aktion seines Nachfolgers, des Königs Vittorio Emmanuele II, begann mit einem Vorstoß gegen die Kirche, mit dem Siccardischen Gesetze, wodurch die geistliche Gerichtsbarkeit in Zivil- und Kriminalsachen, das Asylrecht der Kirchen und das Zehntrecht der Geistlichkeit abgeschafft wurden, letzteres gegen eine mäßige Entschädigung (1850). Der Erzbischof von Turin, Fransoni, büßte seinen Widerspruch mit dem Gefängnisse und wurde bald aus dem Lande

verwiesen. Unter dem Vorwande, daß er in Frankreich gegen Piemont agitiere, wurden die erzbischöflichen Güter eingezogen und die Bestimmungen zur Verteidigung der katholischen Kirche aus dem Strafrecht gestrichen. Im Jahr 1855 folgte das von dem Minister Cavour, einem Realpolitiker ersten und einem sittlichen Charakter letzten Ranges, welcher der eigentliche Begründer der politischen Einheit Italiens werden sollte, angeregte Klostergesetz, das alle Klöster, die sich nicht dem Unterricht oder der Krankenpflege widmeten, aufhob. Jetzt sprach Pius IX den Bann über die Kirchenfeinde aus, der auf das Volk großen Eindruck machte, aber keine Reaktion herbeiführte.

Einen mächtigen Schritt zur politischen Einigung Italiens, die Savoyen zu seinem Programm gemacht, und zur Zerstörung des Kirchenstaates, der nunmehr das Opfer derselben werden mußte, bedeutete der Krieg des Jahres 1859. Piemont erhielt aus der Hand Frankreichs die Lombardei und in demselben Jahre wurden die Fürsten von Toscana, Modena und Parma vertrieben. Die Volksabstimmung erklärte sich für den Anschluß an Piemont und damit war der Gedanke einer Konföderation unter dem Vorsitze des Papstes endgültig beseitigt. Diesem Beispiele folgten 1860 das Königreich beider Sizilien und drei Provinzen des Kirchenstaats, die Romagna, die Marken und Umbrien. Durch die Erfolge Preußens gegen Österreich im Jahre 1866 kam Piemont auch in den Besitz von Venetien. So befanden sich nur noch die Trümmer des Kirchenstaates in den Händen des Papstes. Durch die Erfolge der letzten Jahre war aber der nationale Enthusiasmus mächtig gestiegen. Die Herrschaft des

Papstes konnte nur noch durch dieselben Waffen in Rom gehalten werden, die ihn an anderen Orten bekämpften und die realen Existenzbedingungen des Kirchenstaates unterminierten. Die Rückberufung der französischen Truppen aus Anlaß des deutsch-französischen Krieges und die durch letzteren geschaffene internationale Lage benützte Vittorio Emmanuele, der ein Einschreiten der großen Mächte zu gunsten des Papstes nicht zu fürchten hatte, um am 20. September 1870 durch die Bresche der Porta Pia in Rom einzudringen und dadurch den Untergang des Kirchenstaates zu besiegeln.

Wer die inneren Vorgänge würdigt, deren äußere Erscheinungen damit kurz angedeutet sind, wird zugestehen müssen, daß der ganze Einigungsprozeß Italiens kein Ruhmesblatt in den Annalen des Königshauses Savoyen bedeutet. Darüber können auch die berechtigten Momente, die in der nationalen Bewegung Italiens liegen, nicht hinwegtäuschen. Auf seinem Gewissen wird die verhängnisvolle Schaffung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen jenen berechtigten Einheitsbestrebungen und der historisch berechtigten Herrschaft des Papsttums lasten, bis das Unrecht in gebührender Weise gesühnt ist, dessen reale Vorteile es eingeheimst hat. Es ist eben doch nicht dasselbe, wenn man Throne umstürzt, deren Inhaber dadurch in den Stand gewöhnlicher Staatsbürger herabsinken, und wenn man sich an einem Herrscher vergreift, der dadurch seine wesentliche Stellung in keiner Weise einbüßt!

So groß nun auch das Unrecht ist, das den Untergang des Kirchenstaates begleitete, weder sein Entstehen noch sein Vergehen konnten das Wesen des Katholi-

zismus innerlich berühren. Er war eine der Formen jener Unabhängigkeit, die dem Papste für die Ausübung seines Amtes unentbehrlich ist. Daß er aber nicht die einzige Form dieser unentbehrlichen Unabhängigkeit ist, beweist schon der Umstand, daß er erst im 8. Jahrhundert entstand. Seine Entstehung hängt auch mit den Zeit- und Kulturverhältnissen des beginnenden Mittelalters so intim zusammen, daß man seine Notwendigkeit während des Mittelalters unbedenklich behaupten kann. Den hauptsächlichsten realistischen Grund dafür erblicke ich darin, daß der mittelalterliche Durchschnittsmensch noch nicht fähig war, eine rein geistige Macht in ihrer ganzen Verpflichtungskraft zu erfassen und richtig zu würdigen. Sollte daher die kirchliche Autorität sich mit Erfolg zur Geltung bringen, so mußte sie auch über physische und politische Machtmittel verfügen. Der Kirchenstaat hat ja seine vollkommene Parallele in den geistlichen Territorien, über die ein großer Teil der abendländischen Bischöfe und Äbte herrschte. Hatten sich nun einmal diese Verhältnisse eingebürgert, so brachte es die Stabilität der politischen Ordnung und die wohlerworbenen historischen Rechten innewohnende Kraft mit sich, daß sich die geistlichen Staatsgebilde auch in einer Zeit erhielten, in welcher der innere Hauptgrund ihres Bestehens allmählich aufhörte. Vermöge ihrer Verbindung mit der geistlichen Autorität war überhaupt nur die Revolution, die über historische Gebilde und Rechte kühn hinwegschreitet, im stande, ihren Untergang herbeizuführen. Von diesem Gesichtspunkte stellt sich der Untergang des Kirchenstaates als das letzte Glied jenes Säkularisationsprozesses dar,

dessen Schauspiel die abendländische Welt seit Jahrhunderten bot. Das Papst-Königtum hat nun nicht die schlimmen, innerlich verwerflichen Eigenschaften des Cäsaropapismus, bei welchem die höhere Gewalt der niederen untergeordnet wird; eine urkundliche Darstellung der ganzen Geschichte des Kirchenstaates, die wir leider noch nicht besitzen, würde aber den einleuchtenden Beweis erbringen, daß das Papsttum diese Form seiner Unabhängigkeit mit schweren Opfern hat erkaufen müssen. Ich erinnere nur an die Lage des Papsttums unter der Herrschaft des italienischen und römischen Feudaladels, der sicher nicht durch die geistig-kirchliche Macht des Papsttums, sondern lediglich durch die mit ihm verbundenen, materiellen Güter verlockt, jene Macht selbst zertrümmert hätte, wenn sie nicht auf einem unerschütterlichen Felsen ruhen würde.

Ich stimme trotzdem dem Syllabus ausdrücklich zu in der Verwerfung des Satzes, daß die Vernichtung des Kirchenstaates die Freiheit und das Glück der katholischen Kirche bedeute; damit ist aber keineswegs behauptet, daß diese kirchlichen Güter an seine Wiederherstellung geknüpft seien. In seiner alten Gestalt wird er nicht wiederkehren; denn die Weltgeschichte wiederholt sich nicht. Wer möchte aber nicht sehnlichst wünschen, daß der unselige Zwist zwischen dem Papst und dem katholischen König eines katholischen Landes, unter dem alle Verhältnisse des herrlichen Kulturlandes, nicht zuletzt die kirchlichen, die sittlichen und die religiösen so empfindlich leiden, in absehbarer Zeit beigelegt werde? Daß diese Beilegung nicht bloß dringend wünschenswert, sondern trotz ihrer spezifischen Schwierig-

keit auch durchführbar ist, erhellt aus dem Umstand, daß der Kirchenstaat keine dogmatische Tragweite besitzt.[1]) Welche Wege dahin führen können, das zu untersuchen ist nicht Sache des Kirchenhistorikers, der nur verlieren kann, wenn er in die zweifelhafte Rolle des Kirchenpolitikers fällt. Auf die Forderung einer wahren Souveränität des Papstes wird aber die katholische Welt niemals verzichten.

Diese Forderung ist durchaus berechtigt und beruht, vom kirchengeschichtlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, unmittelbar auf der Stellung des Papstes innerhalb der katholischen Christenheit als des geistlichen Vaters aller Katholiken, auch der Fürsten, Könige, Kaiser und anderen Vertreter der staatlichen Gewalt bei den katholischen Völkern. Es gebührt sich aber nicht, daß der geistliche Vater der politische Unterthan irgend eines seiner Söhne sei. Dieser innere Konvenienzgrund edelster Natur und höchster Tragweite hat sich ja gleich geltend gemacht, sobald das Papsttum mit einer Staatsmacht in Verbindung trat, die in ihrem innersten Wesen von christlichen und katholischen Gedanken durchdrungen war. Das war nicht der Fall, solange die antike Kaiseridee ihre historische

[1]) Der einzige Theologe meines Wissens, der in Deutschland diese dogmatische Tragweite behauptet hat, ist derselbe Graf von Hoensbroech, der jetzt in seinem jüngsten, bereits genannten Werke das „göttliche" Papsttum bitter bekämpft, gestützt auf das verblüffende Argument, daß das Papsttum nicht göttlich sei, weil es nicht göttlich lebe! Dieser Mann sollte aus seiner katholischen Vergangenheit doch soviel gerettet haben, um zu wissen, in welchem Sinne überhaupt von der „Göttlichkeit" des Papsttums die Rede sein kann. Oder gehört das auch in das Kapitel von der „Denkfaulheit"?

Macht behielt, weil sie sich nicht von jenen Gedanken durchdringen ließ, auch nachdem ihre Vertreter im west- und im oströmischen Reiche katholisch geworden waren. Wohl aber trat diese innere Durchdringung der Staatsmacht durch das katholische Christentum in dem Frankenreiche ein und führte nach der Verbindung des Papsttums mit ihren Trägern zur Konstituierung des Kirchenstaates. Darin erblicke ich den idealen Grund seiner Entstehung. Dieser ideale Grund ist aber von einer stärkeren und bleibenderen Tragweite als die realen Verhältnisse, innerhalb welcher er sich in einer bestimmten Zeit geltend machen kann. Seine innerste Stärke liegt in der Forderung der Superiorität des Geistes über die Materie, somit auch der geistig-religiösen Macht über die materielle und die politische Gewalt und zieht daher im Bereiche des staatlichen Lebens die Forderung der wahren und vollen Souveränität des Trägers der religiös-kirchlichen Vollgewalt unmittelbar nach sich.

Mit dem Jahre 1870 beginnt das jüngste kirchliche Zeitalter, in dem wir selbst noch stehen, ungewiß des Ausganges, den es nehmen wird, voll der Betrübnis über manche seiner Erscheinungen, aber dennoch beseelt von der Überzeugung, daß auch die Gegenwart dem Herrn aller Zeiten dient, und nicht ohne alle Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Die Schwierigkeit einer richtigen Charakterisierung, die ich für das 19. Jahrhundert überhaupt hervorhob, gilt naturgemäß für dieses jüngste Zeitalter in erhöhtem Grade; ich werde mich daher auch mit einigen Andeutungen begnügen und den Blick auf die kirchlichen Verhältnisse konzentrieren.

Die Hoffnung auf einen für die katholische Kirche glücklichen Ausgang dieses Zeitalters muß allerdings mehr als je aus der grundsätzlichen Überzeugung von ihrer Unüberwindlichkeit geschöpft werden; es fehlt jedoch nicht an realen Beweggründen dazu. Der erste liegt in der segensreichen und fruchtbaren Thätigkeit des Papstes Leo XIII, der nach dem Tode Pius' IX das Steuerruder des Schiffleins Petri in stürmischer Zeit ergriff und seitdem in seiner geschickten Hand hält. Die Gestalt des greisen Papstes ragt so hoch empor unter den flüchtigen Erscheinungen der Gegenwart, und seine Thätigkeit ist so intensiv, so vielseitig und besonders so maßgebend, daß die katholische Kirchengeschichte vielleicht einmal von dem Zeitalter Leos XIII sprechen wird. Schon die kleinste Skizze seiner Wirksamkeit würde ganze Seiten füllen. Seiner geschickten und erfolgreichen Kirchenpolitik ist es vor allem zu verdanken, daß die Stellung der römischen Kurie zu verschiedenen Staatsregierungen, die in den letzten Jahren der Regierung Pius' IX eine bedenkliche Wendung genommen hatte, sich wesentlich gebessert hat: ein Umstand, der uns den maßgebenden Einfluß der persönlichen Anlagen und Charaktereigenschaften des jeweiligen Papstes auf die konkrete Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse unmittelbar vor die Augen führt.

Hinter diesen kirchenpolitischen und diplomatischen Verhandlungen traten seine Arbeiten innerkirchlicher Natur keineswegs zurück. Leo XIII hat sogar tiefer als alle früheren Päpste in sämtliche Verhältnisse der katholischen Kirche eingegriffen und dieselben konsequent im universalkirchlichen Sinne zu bestimmen versucht. Infolgedessen ist

der kirchliche Partikularismus, der sich noch einmal in Frankreich unter Napoleon III als Nachklang zu dem früheren Gallikanismus geregt hatte, nahezu vollständig verschwunden. Wie das bei Reaktionen sich immer einstellt, hat er sogar seinen extremen Gegensatz an seine Stelle treten lassen, der sich in Tendenzen nach einer absoluten kirchlichen Uniformierung geltend macht, namentlich in Verwaltungs- und Kultusangelegenheiten, und der zu der übertriebenen, aber nicht gegenstandslosen Behauptung der Romanisierung der katholischen Kirche geführt hat. Im Lichte der dargestellten kirchlichen Entwicklung seit dem Zeitalter der Kirchenläuterung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts betrachtet, erkennt man diese Erscheinung leicht als eine Folge der Vorherrschaft der kirchlichen Leistungen der romanischen Völker. Im letzten Grunde ist sie aber die Folge der deutschen Kirchenspaltung selbst, die in dem katholischen Deutschland ein selbständiges kirchliches Leben im Umfange der altchristlichen Provinzialkirchen nicht zur Entfaltung kommen läßt, weil die deutsche katholische Kirche nicht mehr die ganze deutsche Nation umfaßt und somit die Vorbedingungen fehlen zu einer solchen relativen Selbständigkeit unbeschadet der Zusammenschließung des Ganzen, wie sie sich historisch als notwendig erwiesen haben. Das ist also auch eine der „Segnungen" der Reformation, über die sich niemand mehr aufhält als die Anhänger der Reformation selbst. Inwieweit die deutschen Bischöfe hier korrigierend eingreifen können, ist eine praktisch-kirchliche Frage, deren Erörterung den kompetenten Faktoren anheimfällt.

Seine universalkirchlichen Bestrebungen hat

Leo XIII, abgesehen von einer Unmasse von Einzelschreiben, besonders in seinen großen Encykliken ausgesprochen, die ein bleibendes Denkmal seiner geistigen Höhe und seiner väterlichen Sorge um das Wohl der Kirche darstellen. Diejenigen über die großen Fragen des heutigen Gesellschaftslebens und über das Studium der Philosophie des hl. Thomas wurden bereits erwähnt. Eine weitere über die Bibelwissenschaft ist noch in frischer Erinnerung. Undankbar wäre es, wenn der Kirchenhistoriker der liberalen Eröffnung der vatikanischen Bibliothek und des päpstlichen Archivs nicht gedenken würde, welche die geschichtlichen Studien der jüngsten Vergangenheit in so reichem Maße angeregt und mit vielen neuen Erkenntnissen beschenkt hat.

Eine der größten Thaten des Papstes wird sein Appell an die schismatischen Kirchen des Orients und seine opferfreudige Fürsorge für die unierten orientalischen Kirchen bleiben. Ich habe anderen Ortes[1]) diese That in den großen historischen Zusammenhang gestellt, in den sie gehört, den wesentlichen Fortschritt beleuchtet, den sie durch die Verlegung des Schwerpunktes der Frage vom politischen Boden auf den rein kirchlichen bedeutet, und die Aufgaben gezeichnet, welche ihre Lösung bedingen mit besonderer Rücksicht auf die große katholische Monarchie Österreich-Ungarn, die mit vitalen, leider nur zu wenig beachteten Interessen an der kirchlichen Entwicklung des Orientes beteiligt ist.

Eine abschließende Charakteristik Leos XIII, der den klugen Diplomaten mit dem gefühlvollen Dichter, den ge-

[1]) Vgl. meine Schrift: Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, Wien und Stuttgart 1899.

lehrten Theologen mit dem realistisch gestimmten Kirchenpolitiker, den sparsamen Verwalter mit dem opferfreudigen Spender, den unbeugsamen Bischof von Rom mit dem liebenswürdigsten Menschen in einer Person vereinigt, gehört der Zukunft an gleich wie sein hoffentlich noch ferner Tod. Es wäre jedoch eine Verletzung der Pflichten des Historikers, der die ideale Menschlichkeit nirgends in einer einzigen Persönlichkeit verwirklicht erblickt, wenn die Erkenntnis nicht nahegelegt würde, daß auch für Leo XIII das Gesetz der inneren und äußeren Begrenzung gilt. Wie weit die Grenzen, jenseits welcher die Unzulänglichkeit als angeborene Eigenschaft eines jeden Erdensohnes beginnt, bei ihm zurückzuschieben sind, das zu bestimmen ist eine reizvolle Aufgabe seines zukünftigen Biographen.

Lenkt man den Blick von seiner leuchtenden Gestalt ab, so verdüstert sich das Bild der kirchlichen Gegenwart. In ganz Europa mit Ausnahme Englands und Hollands erhoben sich und bestehen zum Teil noch jene Konflikte zwischen den Regierungen und der katholischen Kirche, die unserer Zeit vielleicht einmal die Bezeichnung als „Zeitalter der Kulturkämpfe“ eintragen werden. Das Wort „Kulturkampf“ stammt bekanntlich aus dem Konflikte, den Preußen im Übermut seiner kriegerischen Erfolge mit dem Kanzelparagraphen (1871), dem Schulaufsichtsgesetz (1872), dem Jesuitengesetz (1872) und den berüchtigten Maigesetzen (1873—1875) heraufbeschwor. Selten ist ein Schlagwort irreführender gewesen. Kulturkampf im wahren Sinne des Wortes ist der Kampf der Wahrheit gegen den Irrtum, der Sittlichkeit gegen das Laster, der Gerechtigkeit gegen das Unrecht, der Kampf

des Geistes gegen das Naturhafte im Einzelmenschen wie in den tiefsten Wurzeln jedes Volkstums mit ihrer Vergeistigung als wesentlichem Ziel. Hier wurde es aber angewandt um einen Kampf zu beschönigen, der mit der wahren Kultur nichts zu thun hatte, sondern als Kampf der Staatsomnipotenz gegen die Kirchen- und Gewissensfreiheit, der Gewalt gegen das Recht, der politischen Majoritätsparteien gegen eine kirchliche Minorität gebrandmarkt werden muß. Die preußischen Katholiken, ihre Bischöfe, ihr Klerus und ihre politische Vertretung im Zentrum an der Spitze, gaben das Beispiel eines heldenmütigen Widerstandes, der ihnen die Bewunderung der ganzen Welt zuzog und die preußische Regierung seit 1880 zu dem Gange nach Canossa veranlaßte, den ihr großer Staatsmann Bismarck so feierlich abgelehnt hatte. Heute wird das Verfehlte dieses Vorstoßes gegen eine Macht, die sich mit Polizeimaßregeln nicht aus der Welt schaffen läßt, weil sie die Geister und die Herzen von Millionen beherrscht, von allen maßgebenden Seiten zugegeben und die Beseitigung des letzten Restes der Kulturkampfgesetzgebung, insbesondere des Jesuitengesetzes, das jedem Rechtsgefühl Hohn spricht, sogar von Gegnern der katholischen Kirche verlangt.

Von den übrigen deutschen Bundesstaaten folgten Baden (1873), Hessen-Darmstadt (1874) und Sachsen (1876) dem Beispiel Preußens. In Baden war schon im Jahr 1852 ein Konflikt ausgebrochen, der die Schule, die katholischen Orden, die Erziehung des Klerus und die Selbstverwaltung des kirchlichen Vermögens betraf und als Vorläufer des preußischen Kulturkampfes

betrachtet werden kann. Die Wendung des kirchlichen Kampfes in Preußen seit 1880 übte aber auf Baden und Hessen eine für die katholische Kirche günstige Rückwirkung, auf Sachsen leider nicht. Bayern und Württemberg hatten sich durch Preußens Vorgehen glücklicherweise nicht mitreißen lassen. In Bayern wurden allerdings die Zugeständnisse, welche die Bischöfe von König Max II erreicht hatten (1852 und 1854), wieder zurückgenommen; das Konkordat mit Rom aber blieb bestehen. Württemberg hielt an dem Kirchengesetz vom Jahr 1862 ohne Schwanken fest und erfreut sich bis zur Stunde des relativ besten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.

In Österreich war 1855 ein Konkordat zwischen dem Kaiser Franz Joseph und dem päpstlichen Stuhle geschlossen worden, das bekanntlich niemals zur vollen Durchführung kam. Schon das Jahr 1868 brachte die Gesetze über die bürgerliche Ehe, die Schule und die Gleichstellung aller kirchlichen Konfessionen, die ihm widersprachen. Die sog. interkonfessionellen Kirchengesetze des Jahres 1874, ohne Zweifel eine Einwirkung des preußischen Kulturkampfes, richteten ihre eigentliche Spitze gegen die katholische Kirche. Daß es trotzdem nicht zu einem regelrechten Kulturkampf kam, darf angesichts seiner günstigen Wirkungen auf die Katholiken Deutschlands bedauert werden, vorausgesetzt, daß sich in Österreich dieselben Folgen eingestellt hätten. Ein offener Kampf hätte die Situation der katholischen Kirche geklärt, die hier noch viel mehr als in Deutschland unter einem falschen Liberalismus zu leiden hat und an verschiedenartigen Erscheinungen krankt, die wie eine schwere Last auf ihr

ruhen und als die lebendige Kritik der Entwicklung des kirchlichen Lebens in Österreich seit den Tagen Josephs II vielleicht am verständlichsten sind. Sie sind auf jeden Fall geeignet, die aufmerksamste Beachtung seitens der berufenen Faktoren auf sich zu lenken und ihre wirksamste Gegenwehr hervorzurufen.

In Ungarn hat sich die öffentliche Lage der katholischen Kirche seit dem sogenannten Ausgleich (1867), der den staatlichen Dualismus in die österreichisch-ungarische Monarchie einführte, verschlechtert, einerseits durch mehrere Gesetze und Verordnungen, wodurch das „apostolische" Königreich allmählich in einen konfessionslosen Staat umgewandelt wurde, andererseits durch die Vorherrschaft der Kalviner, Freimaurer und Juden, die unter der gemeinsamen Flagge des Liberalismus gegen die katholische Mehrheit der Bevölkerung und die nichtungarischen Nationalitäten das Land regieren. Seit 1870 ist die Frage der kirchlichen Autonomie in der Schwebe, d. h. die Schaffung einer autonomen, aus Geistlichen und Laien bestehenden kirchlichen Körperschaft, zur Wahrnehmung sämtlicher Interessen der katholischen Kirche gegenüber den staatlichen Behörden und den übrigen Konfessionen und zur Verwaltung des Kirchenvermögens. Es leuchtet ein, daß die definitive Entscheidung dieser Frage, zu deren Lösung 1894 eine Autonomie-Kommission eingesetzt wurde, die Zukunft der katholischen Kirche Ungarns in einem günstigen oder ungünstigen Sinne sehr stark zu beeinflussen geeignet ist.

Für die übrigen Länder mögen einige Andeutungen genügen. Die Schweiz bot die Konflikte von Genf

(1873—1883) und von Basel-Solothurn (1873—1884), die sich an die Namen der Bischöfe Mermillod († 1891) und Lachat († 1886) knüpfen und ein eigentümliches Licht auf die freiheitlichen Tendenzen der betreffenden Kantonalregierungen der „freien" Schweiz warfen. Der Kulturkampf Belgiens (1878—1884) hat zur Erstarkung des katholischen Bewußtseins geführt, die sich in der Schaffung und Behauptung einer katholischen Mehrheit im Parlamente gezeigt hat, ohne jedoch alle Besorgnis für die Zukunft zu zerstreuen. Am unsichersten ist die öffentliche Lage der katholischen Kirche eigentümlicherweise in den fast rein katholischen Staaten, Frankreich, Italien, Spanien und Portugal. In der französischen Deputiertenkammer ist die Hetze gegen sie und gegen ihre Orden und Kongregationen seit den Märzdekreten 1881 an der Tagesordnung und hat in dem neuesten Gesetz gegen die Freiheit der Kongregationen ihre letzten Ziele hell aufleuchten lassen. In Italien hat die nationale Bewegung, die wir vorhin ins Auge faßten, nicht bloß dem Papsttum, sondern auch der katholischen Kirche und der Religion als solcher viele Gemüter entfremdet und zwar nicht bloß innerhalb der Grenzen des ehemaligen Kirchenstaates. Die Lage der italienischen Klöster ist seit dem Klostergesetz des Jahres 1870 eine verzweifelte, diejenige des Klerus eine sehr prekäre. Es ist doch recht traurig, wenn man Urteile hören muß wie dasjenige, mit welchem ein älterer Italiener eines Tages in einer Stadt Oberitaliens eine Konversation schloß, die wir über die brennenden kirchlichen Fragen geführt hatten: „Es bleibt dabei; unser Klerus ist unser nationaler Feind!" Die

antikirchlichen Demonstrationen in Spanien und Portugal aus der allerjüngsten Zeit sind Beweise genug, daß der Einfluß der Vertreter der Kirche auf die führenden Kreise wie auf die breiten Volksschichten dort immer geringer wird gegenüber der wachsenden Macht des Freimaurertums.

Diese kirchliche und kirchenpolitische Lage der katholischen romanischen Länder gibt viel zu denken. Ihre auffallendste Erscheinung ist der Gegensatz zwischen dem katholischen Bekenntnis der überwältigenden Majorität ihrer Einwohner und den ausgesprochenen nichtkatholischen und sogar antikatholischen Maßnahmen und Tendenzen ihrer Regierungen und der Majoritäten ihrer Parlamente. Das Wort, das zum Feldgeschrei aller Gegner der katholischen Kirche geworden ist: „Le cléricalisme, voilà l'ennemi", stammt nicht von einem protestantischen, sondern von einem katholischen Staatsmann, und wird leider in den katholischen Ländern am meisten wiederholt.

Daß die Ursachen dieser Zustände einzig und allein auf der Seite der Regierungen und Parlamente und vornehmlich in ihrem bösen Willen liegen, ist eine Behauptung, für die aus der ganzen Kirchengeschichte keine Analogie geltend gemacht werden kann, und die ich aus diesem wie aus anderen Gründen für unrichtig halten muß. Diese Gründe liegen nicht klar genug auf der Oberfläche, um sie in einigen Sätzen zusammenfassen zu können; sie lassen sich bei der Beschreibung der Aufgaben der Katholiken im 20. Jahrhundert leichter indirekt andeuten. Hier will ich nur den unermeßlichen Schaden hervorheben, der den katholischen Ländern aus dem besagten Gegensatze erwächst. Ich erblicke darin eine der

wirksamsten Ursachen ihrer Schwäche. Die protestantischen Länder hingegen haben protestantische Regierungen: wer die Macht der heutigen Staatsregierungen kennt und den Wert eines harmonischen Verhältnisses zwischen Regierenden und Regierten in religiös-kirchlicher Beziehung erwägt, weiß zu ermessen, welche Summe von bedeutsamen Vorteilen für den Protestantismus und von ebenso großen Nachteilen für den Katholizismus in diesem kurzen Satze angedeutet liegt!

Die äußerlich hervortretendste Erscheinung auf dem innerkatholischen Lebensgebiete seit dem Vatikanischen Konzil ist die Entstehung des Altkatholizismus als die akute Offenbarung der Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas in gewissen katholischen Kreisen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Andere kirchliche Neubildungen verwandter Art, wie die petite église des P. Hyacinthe Loyson in Frankreich und die reformiert-katholische Kirche in Italien, verdienen kaum erwähnt zu werden. Die Geschichte des Altkatholizismus in den ersten dreißig Jahren seines Bestandes entspricht vollkommen dem, was von der inneren Kraft dieser Gelehrtenhäresie zu erwarten war. Er ist nicht zu einer kirchlichen Großmacht geworden und wird es nie werden, weil er keine neue religiöse Kraft besitzt, die ihm eigentümlich wäre; denn, wie die Anerkennung des Primates des Papstes mit allen seinen Konsequenzen keine Religion konstituiert, so kann es auch die Ablehnung einer dieser Konsequenzen nicht. Die Kirchengeschichte beweist außerdem zur Genüge, daß die von Theologen infolge gelehrten Studiums ins Leben gerufenen häretischen Kirchen-

bildungen noch niemals auf die Dauer lebensfähig waren, wenn sie sich nicht mit anderen kirchenbildenden Kräften verbunden haben. Wie daher der Nestorianismus nur seiner Verbindung mit der syrischen Nationalität sein zähes Leben zu verdanken hat, so ist es auch eigentlich der deutsche Nationalgeist, der den Altkatholizismus bis zur Stunde erhält und — die Unterstützung seitens des Staates. Hier macht ihm aber der Protestantismus eine so mächtige Konkurrenz, daß er gegen diesen niemals aufkommen wird. Seine Unionsversuche mit der anglikanischen und der griechisch-orthodoxen Kirche zum Zwecke der Inszenierung einer großen kirchlichen Koalition gegen Rom waren daher auch von keinerlei Erfolg begleitet. Die Proselytenmacherei aber, die in seinem Namen zur Zeit in Böhmen und Steiermark getrieben wird, streift hart an die Grenzen des Lächerlichen. Dasselbe gilt von der neuesten Lobpreisung des Altkatholizismus von F. Nippold, als werde durch ihn der religiöse Friede der Zukunft angebahnt!

Der Umstand nun, daß seine Hauptbegründer Professoren der Theologie an den theologischen Fakultäten der Universitäten München, Bonn und Breslau waren (Döllinger hat sich übrigens nie als Mitglied der altkatholischen Kirche als solcher bekannt [1]), ist gegen die theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten oft genug ausgenützt worden, obgleich die elementarsten Regeln

---

[1]) Döllinger an den Nuncius Ruffo Scilla, 12. Okt. 1887: Moi aussi, je ne veux pas être membre d'une société schismatique; je suis isolé. Briefe und Erklärungen von J. von Döllinger über die Vaticanischen Decrete, München 1890 S. 150.

der Logik davor warnen sollten, Fehler und Mängel bestimmter Persönlichkeiten den Institutionen selbst zur Last zu legen. Statt alles aufzubieten, um die bestehenden theologischen Fakultäten, den letzten Hort des katholischen Geistes an den ehemals katholischen Universitäten, zu stärken, nach allen Seiten hin zeitgemäß auszubauen und zu organisieren, bieten gewisse Kreise unseren Gegnern ein fröhliches Schauspiel dar, indem sie dieselben verdächtigen, in der Öffentlichkeit herunterziehen und diskreditieren, ohne auch nur zu merken, daß sie dadurch den Gegnern der katholischen Kirche wesentliche Handlangerdienste leisten. Zuletzt geschah das in einer bedauernswerten Schrift[1]), die man leider als ein Pamphlet schlimmster Art hat charakterisieren können. Daß sie ausgesprochenerweise zu dem Zwecke geschrieben wurde, die Errichtung einer neuen katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg vereiteln zu helfen, mußte ihr noch einen besondern Beigeschmack geben.

Persönliche Gründe veranlassen mich, auf diese charakteristische Streitfrage der jüngsten Zeit nicht näher einzugehen. Ich gebe gern zu, daß die besagte Errichtung ihre eigenartigen Schwierigkeiten hat. Schwierigkeiten sind aber da, um überwunden zu werden; sich von ihnen überwinden lassen, ist kein Ruhm und kein Verdienst. Wenn an einer Landesuniversität alles gelehrt und alles gelernt werden kann einschließlich der ganzen protestantischen Theologie, nur die katholische Theologie nicht, so ist das für das katholische Geistesleben des betreffenden

[1]) A. Kannengiesser, Les origines du vieux-catholicisme et les universités allemandes, Paris 1901.

Landes ein so wesentlicher Nachteil, daß es wohl erlaubt sein muß, Mittel und Wege zur Beseitigung der Folgen einer solchen Lage in ernste Erwägung zu ziehen.

Die höchst wichtige grundsätzliche Frage, ob Universität oder Seminar als Bildungsanstalten des katholischen Klerus, näher zu erörtern, ist hier nicht der geeignete Ort. In den romanischen Ländern ist die Frage bekanntlich zu Gunsten der Klerikalseminare bereits gelöst. In Deutschland ist sie jüngst wieder in widersprechendem Sinne behandelt worden. Die Lösung: Universität und Seminar wenigstens in den Diözesen, innerhalb deren Grenzen es eine Universität gibt, ist schon längst vorgeschlagen worden und empfiehlt sich durch sehr treffende Gründe, nicht zuletzt durch den Zustand des höheren Geisteslebens in den Ländern, wo die theologischen Fakultäten aus dem Organismus der Universitäten verschwunden sind. Es verrät einen empfindlichen Mangel an Verständnis für die eigentliche Bedeutung und Tragweite der theologischen Fakultäten, wenn sie immer nur vom Gesichtspunkt der Erziehung des Klerus betrachtet werden. Diese ist ohne Zweifel eine der wichtigsten kirchlichen Aufgaben; sie ist aber nicht Selbstzweck, sondern steht unter einer noch höheren Aufgabe, welche Klerus und Laien umfaßt.

Der Straßburger Fakultätsstreit ist übrigens vor allem bedeutsam als Symptom einer weitverbreiteten Stimmung, die ich als das Resultat einer extremen Ausbildung der beiden charakteristischen Momente der kirchlichen Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts betrachte. Der Konfessionalismus droht, die hermetische Abschließung von der Welt herbeizuführen, als ob diese

ganz und gar dem Bösen verfallen wäre. Man hört öfters die Klage, als ob manchen Katholiken die Umwandlung der katholischen Kirche in ein Kloster mit recht dicken Mauern und recht kleinen Zellen als Ideal vorschwebte. So eifrig heute an der Missionierung ferner Weltteile gearbeitet wird, es ist, als ob man vielfach daran verzweifle, weite gebildete Kreise innerhalb des katholischen Kirchengebietes selbst für ein wahrhaft katholisches Denken und Leben zurückzuerobern und dauernd wiederzugewinnen, und als ob man geneigt sei, den Klerus, die Orden und Kongregationen, die Landbevölkerung und angestammte katholische Familien aus den höheren Ständen als den einzigen Gegenstand kirchlicher Wirksamkeit und Fürsorge aufzufassen. Nun ist ja freilich kein Mangel an weitausschauenden Bestrebungen und an kirchlichen Arbeitern, deren Wirksamkeit in ihrer Zusammenfassung alle Schichten der heutigen Gesellschaft und alle Gebiete des modernen Kulturlebens umschließt. Ich möchte mich täuschen, wenn ich den Zug nach Abschließung von der großen Welt als den vorwaltenden bezeichne.

Zu diesem tritt aber noch ein zweiter, der innerhalb des ersten sich geltend macht, und den ich als Engherzigkeit und Furchtsamkeit bezeichnen möchte. Es ist freilich vollkommen ausgeschlossen, daß der wahre und berechtigte kirchliche Zentralismus sich zu einem kirchlichen Absolutismus im schlimmen Sinne des Wortes umbilden könne. Vielleicht wird aber dieser Eindruck, den Außenstehende von der katholischen Gegenwart erhalten und der sie zu dem Vorwurfe verleitet, daß in der katholischen Kirche jede Regung der Individualität und jeder

fortschrittliche Zug verpönt sei, nicht energisch genug bekämpft. Den Anlaß zu diesem falschen Urteil bildet wohl das Mißtrauen, das manche Kreise jeder Anregung zur Selbstkritik und allen neuen theologischen Auffassungen entgegenbringen, weil sie ihren eigenen mehr oder weniger engen Horizont nicht genügend zu erweitern vermögen und bei allen Versuchen, über das in der Gegenwart Verwirklichte hinauszuschreiten, die Gefahr des Irrtums, der ja mit jeder Fortschrittsbewegung innerlich verbunden ist, übermäßig und einseitig fürchten.

Bei der Vorherrschaft dieser beiden Momente erklärt es sich, wie es zu den drei Erscheinungen kommen konnte, die ich in der Einleitung skizziert habe und wodurch die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zur nächsten Zukunft charakterisiert wird.

Ich hielt es für notwendig, den Entwicklungsgang der katholischen Kirche in der Neuzeit in seinen entscheidenden Zügen ausführlich zu skizzieren, um dadurch eine feste und breite Grundlage für die Beantwortung der weiteren Fragen zu gewinnen, zu deren Lösung wir nunmehr übergehen können.

Fünfter Abschnitt.

Die Tragweite des Gegensatzes der modernen Welt zur katholischen Kirche.

Wer sich die kirchlichen Folgen der Entwicklung der modernen Zeit vergegenwärtigt und mit einem Blicke überschaut, muß zugestehen, daß zwischen ihr und der katholischen Kirche im Unterschiede vom Mittelalter ein Gegensatz eintrat, der mit den Jahrhunderten, seitdem der Geist der Neuzeit siegreich durch die Völker des Abendlandes zieht, stetig gewachsen ist und in der Gegenwart einen Höhepunkt erreicht zu haben scheint.

Dieser Gegensatz offenbart sich besonders in dem dreifachen Kampf, den die Neuzeit der katholischen Kirche aufgenötigt hat, nämlich erstens den Kampf um ihren göttlichen Charakter als alleinberechtigte Trägerin der christlichen Religion gegenüber dem Protestantismus sowie um ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber dem modernen Staatsabsolutismus und Bureaukratismus, zweitens den Kampf um die absolute Wahrheit ihrer religiösen Lehren gegenüber der modernen Philosophie und liberal-protestantischen Theologie sowie um die absolute Berechtigung ihrer sittlichen Vorschriften gegenüber der autonomen Ethik, drittens endlich den Kampf um die Voraussetzungen ihrer ganzen Wirksamkeit, um

die theistische Weltanschauung und das sittlich-religiöse Lebensideal gegenüber den antitheistischen und antireligiösen Strömungen der Gegenwart.

Dieser dreifache Kampf entspricht den drei Entwicklungsstadien der modernen Zeit in religiöser Beziehung, welche sich durch die Antiklimax: antikirchlich, antichristlich, antireligiös charakterisieren lassen. Nun hat aber von diesen drei Kämpfen nicht der eine den andern abgelöst, sondern, wie unsere Betrachtung gezeigt hat, entbrannte der zweite, als der erste noch in voller Kraft fortdauerte. Und im 19. Jahrhundert ist der dritte zu den beiden früheren hinzugetreten und läßt ihre Last noch stärker empfinden. Diese Gleichzeitigkeit aller drei Kämpfe in der Gegenwart, verbunden mit der vereinten Macht, mit welcher der Angriff von allen drei Seiten geführt wird, bedingt den Eindruck intensiver Gegensätzlichkeit, den die katholische Kirche und die moderne Kultur hervorrufen, sobald sie miteinander in Vergleich gebracht werden.

Im Zusammenhange mit unseren bisherigen Ausführungen muß daher die Frage, die es zu lösen gilt, nunmehr in folgender Weise formuliert werden: Ist der unleugbare intensive Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt zugleich auch ein absoluter?

Diese weittragende Frage muß freilich mit aller Entschiedenheit bejaht werden, wenn man den Ausdruck „Welt" in dem ethisch-religiösen Sinne als Feindin Gottes und Widersacherin des Christentums und der katholischen Kirche faßt, den ihm Christus selbst und seine Apostel

gegeben haben; denn zwischen der katholischen Kirche und dieser Welt, also auch der modernen Welt in diesem Sinne, ist der Gegensatz ein absoluter, den überbrücken wollen nichts anderes hieße als von der katholischen Kirche abfallen, ja das Christentum selbst verleugnen. Es genügt aber, die Worte des Apostels: „Alles, was in der Welt ist, das ist die Begierlichkeit des Fleisches, die Begierlichkeit der Augen und die Hoffart des Lebens" (1 Joh. 2, 16) zu beherzigen, um einzusehen, daß die Welt in diesem Sinne in jedem Menschen herrschen kann, somit auch in den Gliedern der katholischen Kirche, solange sie diese Welt, die sie als Folge der Erbsünde in sich tragen, nicht überwunden haben. Der abstrakte Gegensatz zwischen Welt und Kirche ist somit nicht zugleich ein konkreter, da es keine Periode der Geschichte der Kirche gab, in welcher nicht auch viele Glieder der katholischen Kirche der Hoffart des Lebens, der Augen- und Fleischeslust anheimgefallen wären. Das ist leider auch in der Gegenwart der Fall und wird selbst in der Zukunft nicht aufhören, solange die Kirche hienieden unter Menschen wandelt. Von diesem Gesichtspunkte aus muß daher sogar energisch betont werden, daß jeder Katholik dazu verpflichtet ist, den Gegensatz zwischen der modernen Welt und der katholischen Kirche immer mehr als einen absoluten auch in die konkrete Erscheinung treten zu lassen.

Für die historische Betrachtungsweise hat aber der Ausdruck „moderne Welt" noch eine andere, weitere Bedeutung und umfaßt sämtliche Kräfte und Bestandteile des intellektuellen, ethischen, religiösen, ästhetischen, rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens der Gegen-

wart, alle ohne Ausnahme, die wahren und die falschen, die guten und die schlechten, die berechtigten und die unberechtigten, in der konkreten Verbindung, in der sie sich thatsächlich befinden und historisch wirken. In diesem Sinne hat Christus selbst das Wort „Welt“ genommen, als er seinen Aposteln das Gleichnis auseinandersetzte von dem Unkraut auf dem Acker, das mitten unter den Weizen gesät wird und zusammen mit diesem wächst bis zur Ernte: denn er erklärte: „Der Acker ist die Welt“ (Matth. 13, 38). Diese konkrete Verbindung von guten und schlechten Elementen in der Welt, die Christus mit dem Weizen und dem Unkraut verglich, ist es nun aber, welche die Schwierigkeit der Frage begründet; denn in der realen Welt der Menschen stehen sie nicht nebeneinander wie der Weizen und das Unkraut im Acker, sondern sie finden sich beide in den einzelnen Menschen vereinigt und können beide in eine und dieselbe Institution des Kulturlebens, in die Wissenschaft, die Kunst, die mannigfaltigen Äußerungen des staatlichen und des sozialen Lebens hineingetragen werden.

Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß in der Gegenwart jene Elemente und Tendenzen, die der Kirche, dem Christentum und der Religion widersprechen, das private und das öffentliche Leben in einem solchen Maße beherrschen, daß die Frage entstehen muß, ob zwischen dem Kulturleben der Gegenwart und der katholischen Kirche, die grundsätzlich und im prägnanten Sinne die Trägerin der christlichen, religiösen und göttlichen Ideale ist und als solche jenen dreifachen Kampf zu bestehen hat, den ich vorhin andeutete, ein absoluter, d. h. ein innerlich

notwendiger und äußerlich unüberwindlicher Gegensatz besteht.

Auch in dieser näheren Fassung wird diese Frage in der Gegenwart leider vielfach bejaht und zwar sowohl von katholischer als von nichtkatholischer Seite, von der einen, weil manche Katholiken nur die antikirchlichen, antichristlichen und antireligiösen Elemente des heutigen Kulturlebens ins Auge fassen und diese zu seinem Wesen rechnen, von der anderen, weil viele moderne Menschen behaupten, die Ideale der katholischen Kirche seien ihrem Wesen nach mittelalterlicher Natur und daher mit den berechtigten und notwendigen Bedürfnissen der Gegenwart unvereinbar.

Ich glaube aber diese Frage mit einem entschiedenen Nein beantworten zu müssen und widerspreche damit sowohl den Kreisen, welche in der Neuzeit nur religiösen Rückschritt, nur Abfall von der Kirche und Antichristentum erblicken und sich deshalb in ihrem Herzen zurücksehnen nach dem Mittelalter als dem Höhepunkt christlicher Kulturentwicklung, als jenen, die den annoch bestehenden religiösen Sinn, die andauernde Macht der Kirche auf das religiöse Gemüt, die nach ihnen menschlich und realistisch zu erklärende Fortexistenz des katholischen Christentums nur als ein Vermächtnis verklungener Zeiten betrachten, als ein Kapital, dessen Zinsen beständig fallen. Beide Ansichten sind falsch und zwar aus folgenden Gründen.

Wer die fünf Grundfaktoren, auf die wir die Entstehung der modernen Kultur zurückgeführt haben, unbefangen würdigt, muß zur Erkenntnis gelangen, daß keiner derselben in einem absoluten Gegensatze zur katho-

lischen Kirche steht, sondern daß die herrschenden Gegensätze historisch entstanden und daher nicht unwandelbar sind.

An dem Zurücktreten des maßgebenden Einflusses der Kirche auf das christliche Volkstum im 14. und 15. Jahrhundert ist die moderne Zeit nicht schuld; denn sie war damals noch nicht geboren. Schuld daran waren vielmehr die kirchlichen Persönlichkeiten höchsten, hohen und niederen Ranges, die ihre kirchlichen Pflichten nicht erfüllten; ja, wenn wir die Sache noch tiefer betrachten, so dürfen wir behaupten, ohne den Persönlichkeiten ihre Verantwortlichkeit nehmen zu wollen, daß die allgemeinen Kulturverhältnisse schuld daran waren, die bei den Übergängen einer Zeit in eine andere immer obwalten, Übergänge, die ohne Störung des Gleichgewichtes, ohne Geburtswehen niemals vor sich gingen, soweit wir die Weltgeschichte von ihren ersten Anfängen an verfolgen können.

Der Humanismus hat allerdings in seiner späteren Entwicklung ein antikirchliches Gepräge angenommen; sein Grundgedanke und seine wesentliche Tendenz haben aber damit nichts zu thun. Es ist in der That kein Grund einzusehen, warum die Begeisterung für die klassische Litteratur und Kunst, die historische Würdigung der Schöpfungen der antiken Kultur, dem katholischen Christentum feindselig sein müßte. Nicht das eigentlich Heidnische, nicht Götterglaube und Götzendienst haben jene Wunderwerke hervorgebracht, sondern die geistigen und ästhetischen Kräfte, mit denen der wahre Gott das griechische und römische Volk ausgestattet hatte. Die christliche Apologetik hat überdies schon längst auf die inneren Beziehungen zwischen der antiken Kultur und

dem Christentum hingewiesen und gezeigt, daß auch die klassische Welt die Wege des Christentums vorbereitet hat. Weiterhin steht fest, daß die Kultur der Renaissance die Bedingungen ihres Siegeslaufes durch das Abendland nicht dem antiken Heidentum, sondern ihrer Befruchtung durch die großen Leistungen der antiken Welt verdankte. Wenn sie endlich in manchen ihrer eigenen Schöpfungen, z. B. in der Malerei, höher steht als die klassische Zeit, so wird niemand in Abrede stellen, daß es geradezu der Katholizismus war, der sie auf diese höhere Kulturstufe hinaufführte. Die Thatsache aber, daß der Humanismus und die Kunst der Renaissance das Ihrige zum Verfall des mittelalterlichen Kulturlebens beitrugen, obgleich sie an und für sich nicht bloß nicht im Gegensatz zur katholischen Kirche standen, sondern sogar in den Dienst derselben gestellt wurden, ist überaus lehrreich; denn sie bildet einen augenscheinlichen Beweis für die wesentliche Unabhängigkeit der katholischen Kirche von bestimmten Kulturlagen und für die Erhabenheit ihrer göttlichen Gedanken und Ideale über Zeit und Raum.

Zwischen dem Katholizismus und den neuen Geistesrichtungen, die sich in der Begründung der Geschichts- und Naturwissenschaft offenbarten und im Verlaufe der Neuzeit immer stärker bethätigten, besteht ebensowenig ein absoluter Gegensatz, sobald sie an und für sich betrachtet werden, losgelöst von den persönlichen Tendenzen, die bestimmte Geschichts- oder Naturforscher bei ihren Studien verfolgen können. Für die Geschichtswissenschaft ist das ohne weiteres klar. Sie ist ja als solche von katholischen Forschern, insbesondere von den Maurinern,

deren Verdienste oben skizziert wurden, geradezu begründet worden und bekanntlich ist die Weltgeschichte eine Schöpfung des Christentums und hat sich aus der Geschichte des Christentums herausentwickelt. Sie hat allerdings von Anfang an kirchliche Traditionen angegriffen, die nicht auf wirklichen Thatsachen beruhten, sondern auf der Thätigkeit der historische Ereignisse umgestaltenden oder frei dichtenden Phantasie, ja sogar auf bewußter Fälschung, und sie wird auch in Zukunft dieses ihres Amtes walten müssen. Wie wenig aber darin ein Angriff auf den Katholizismus liegt, das beweist z. B. der stürmische Beifall, den P. Grisar[1]) S. J. auf dem letzten internationalen Kongreß katholischer Gelehrten in München mit seiner Rede über „ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik" fand, worin er den noch in manchen katholischen Kreisen herrschenden Hyperkonservatismus gegenüber haltlosen religiösen Volksüberlieferungen und zweifelhaften oder unechten Gegenständen der öffentlichen Andacht beklagte, den Kampf der historischen Kritik gegen die vielfältigen unverbürgten Traditionen, Wunderberichte und märchenhaften Erzählungen, die sich, teils anmutig und poesievoll, teils geschmacklosester Art, um das Leben und die Wunder der Heiligen Gottes, um ihre Reliquien, um ehrwürdige Stätten der Christenheit in ganzen Schichten abgelagert haben, energisch forderte und ausdrücklich versicherte, daß nichts unrichtiger wäre als der Gedanke, daß eine solche kritische Arbeit, im lautersten Interesse kirchlicher Ehre

[1]) Vgl. die Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München vom 24. bis 28. Sept. 1900, München 1901 S. 131—142.

gepflegt, Konflikte mit der kirchlichen Autorität zu befürchten hätte.

Die moderne Geschichtswissenschaft hat keine einzige Thatsache, die mit dem Wesen des Katholizismus innerlich zusammenhängt, als falsch erwiesen noch irgend eine neue entdeckt, die damit in Widerspruch stünde. Die in der Gegenwart beliebte und jüngst von dem Grafen von Hoensbroech geübte Methode, die Geschichte der katholischen Kirche selbst, des mittelalterlichen Papsttums, der Orden u. s. w. gegen das Wesen des Katholizismus auszubeuten, kann nur bei denjenigen verfangen, welche die geschichtliche Vergangenheit der Kirche mit dem Wesen des Katholizismus vollständig identifizieren und die konkreten Bedingungen seiner Wirksamkeit übersehen oder geflissentlich ignorieren. Gefährlicher erscheint auf den ersten Blick das Vorgehen jener Historiker, die das Wesen des Katholizismus selbst als ein rein menschliches Gebilde aus dem christlichen Altertum in seiner Bestimmtheit durch die antike Philosophie und Kultur nachweisen zu können glauben; wenn man aber scharf zusieht, so wird man bald gewahr, daß diese Auffassung nicht das Resultat der Geschichtswissenschaft als solcher ist, insofern sie vollständige Quellenkenntnis, besonnene Kritik, objektive Interpretation der Quellen und der Thatsachen, genetische Ergründung und Erfassung ihrer Entstehung, ihres spezifischen Inhalts und ihres gegenseitigen Zusammenhanges fordert, sondern die Folge der spezifischen philosophischen und religiösen Voraussetzungen, mit denen diese Historiker an die Erforschung und Darstellung des christlichen Altertums herantreten.

Die auffallende Erscheinung, daß über einen und denselben Thatsachenkomplex Werturteile gefällt werden, die sich einander direkt widersprechen, ist schließlich durch die Eigenart des historischen Urteils selbst bedingt und bildet die Achillesferse der Geschichtswissenschaft überhaupt. Jede Aussage über das Thatsächliche ist in letzter Linie bestimmt durch die geistige Erfassung seiner Elemente. Diese Erfassung erfolgt aber nach Grundsätzen, welche dem erforschenden Geiste selbst angehören und nicht mehr historischer Natur sind; mit anderen Worten, jeder Historiker ist abhängig von seiner philosophischen, ethischen und religiösen Weltanschauung.[1]) Enthält nun diese die grundsätzliche Leugnung der Offenbarung, des Wunders, des Übernatürlichen in seinem ganzen Umfange als integrierendes Moment, so muß auch die Geschichte des Christentums in das Gebiet des Innernatürlichen notwendigerweise hineingezwängt werden. Die Möglichkeit einer derartigen Auffassung liegt darin, daß im Christentum Natur und Übernatur eben nicht nebeneinander stehen, sondern eine organische Einheit bilden. Der Gegensatz liegt daher nicht auf dem formell-wissenschaftlichen Boden der Geschichte, sondern in den einander entgegengesetzten Weltanschau-

---

[1]) Das ist eine psychologische Thatsache, die weder durch die Erklärung der Voraussetzungslosigkeit der Forschung noch durch die Zustimmung zu einer solchen Erklärung aus der Welt geschafft werden kann, mag auch jene Erklärung von einem Mommsen ausgehen und diese Zustimmung von seiten noch so vieler Gelehrten erfolgen. Die zweite Erklärung von Mommsen, daß er sich keineswegs gegen die Vertretung der katholischen Weltanschauung an den deutschen Universitäten wende, steht übrigens mit seiner ersten Äußerung in einem unlösbaren Widerspruch.

ungen, die sich bei der Betrachtung der Geschichte des Christentums am ehesten geltend machen, weil es keine Weltanschauung geben kann, die nicht eine bestimmte Stellungnahme zum Christentum einschließt.

Die Naturwissenschaften sind in ihrer konkreten Entwicklung zum Katholizismus in einen viel intensiveren Gegensatz getreten, der in dem naturwissenschaftlichen Materialismus der Mitte des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht hat. Aber auch hier ist der Gegensatz nicht gefordert durch das Wesen der experimentellen Naturerkenntnis, sondern durch verschiedene äußere Verhältnisse hervorgerufen worden, die mit diesem Wesen herzlich wenig zu thun haben. Auf der einen Seite war es der theologische Hyperkonservatismus, der von den überkommenen Naturanschauungen sich nicht frei machen konnte und dadurch zu den Konflikten führte, die wir als Einzelthatsache im Galileischen Prozeß und als Geistesstimmung im Zeitalter der Aufklärung kennen lernten.

Es hätte den damaligen Theologen ewigen Ruhm eingetragen, wenn sie auf die neuen Erkenntnisse mit vollem Verständnis eingegangen wären; wir haben aber die Gesetze der Geistesentwicklung in unseren bisherigen Betrachtungen oft genug am Werke gesehen, um ein solches plötzliches Aufgeben traditioneller Anschauungen als psychologisch unmöglich zu empfinden. Es bedeutet noch eine ärgere Verkennung dieser Gesetze, wenn man es der katholischen Kirche zur Last legt, daß die Naturwissenschaften im Mittelalter nicht zur Entfaltung kamen. Eine echt wissenschaftliche Betrachtung erblickt in der Alleinherrschaft der metaphysischen Spekulation während des ersten

Jahrtausends des Lebens der abendländischen Völker nicht das Werk der Willkür oder der Gewaltthätigkeit einzelner Personen oder der katholischen Kirche als solcher, sondern einerseits die Notwendigkeit, durch das Sichversenken in den Inhalt der christlichen Lehren die Grundsätze einer idealen Weltanschauung und sittlich-religiösen Lebensführung zu gewinnen, welche die Naturwissenschaften als solche nicht vermitteln, ohne welche aber die Völker nicht leben können; andererseits die Unmöglichkeit, an die Erforschung der Natur und ihrer vielfältigen Erscheinungen heranzutreten, bevor durch ungezählte Sinneseindrücke die Fähigkeit erworben wurde, von den Erscheinungen zu ihren eigentlichen Ursachen vorzuschreiten. Zuerst mußte das metaphysische Bedürfnis der abendländischen Menschheit befriedigt sein, bevor sie an die bunte Welt der Einzelerscheinungen herantreten konnte, die erst durch langwierige Analyse und mächtige Synthesen für die höhere Kultur wirklich fruchtbar gemacht werden können.

Philosophie und Theologie sind notwendiger für das menschliche Kulturleben, als alle Naturwissenschaften in ihrer weiten Verzweigung zusammengenommen. Der anfängliche Widerstand der Träger der ersteren wurde in der katholischen Kirche bekanntlich noch eher überwunden als in der protestantischen, und in der Gegenwart wird kein einziger Naturforscher sich durch die katholische Kirche in seiner Arbeit irgendwie beengt oder beeinträchtigt fühlen können.

Noch verhängnisvoller als die ablehnende Haltung der in der aristotelisch-scholastischen Naturtheorie festgebannten Theologen erwies sich aber auf der anderen

Seite das unberechtigte Vorgehen der Naturforscher selbst, welche die Grenzen ihres Wissensgebietes überschritten und vom Standpunkte bloßer Naturerkenntnis eine neue Weltanschauung an die Stelle der christlichen zu setzen sich bemühten. Die Verkennung der Grenzen, welche Gegenstand und Methode der eigenen Wissenschaft den Naturforschern ziehen, hat zum materialistischen Monismus geführt, als dessen Vertreter E. Häckel in der bereits genannten Schrift aufgetreten ist. So beklagenswert diese Erscheinung ist, sie bildet dennoch einen erfreulichen Beweis für das metaphysische Bedürfnis des menschlichen Geistes, das sich hier freilich in dem tollen Versuche offenbart, das Metaphysische mit dem Physischen gleichzustellen, die Materie zum Weltgrund zu erheben. Der Mißbrauch, der mit naturwissenschaftlichen Hypothesen, insbesondere mit dem Darwinismus, dessen Herrschaft in der Gegenwart ihren Höhepunkt überschritten hat, gemacht wurde, zum Hohne einer Wissenschaft, die nur exakte Forschungsresultate annehmen will, ist oft genug von der katholischen Apologetik beleuchtet worden.

Übrigens stehen diese Übergriffe der Naturforscher in das geistige, sittliche und religiöse Lebensgebiet nicht in einem spezifischen Gegensatz zum Katholizismus allein, sondern in einem allgemeinen Gegensatz zum Christentum und zur theistischen Weltanschauung, ja zur idealistischen Philosophie überhaupt. Es läßt sich also nicht behaupten, daß die katholische Kirche als solche eine Feindin der Naturwissenschaften oder des empirischen Denkens sei. Zum Überflusse läßt sich noch darauf hinweisen, daß gerade die bahnbrechendsten Naturforscher sich zu ihr

bekannten und daß ungezählte Einzelarbeiter im Gesamtbereiche der Naturwissenschaften in den letzten Jahrhunderten ihr als treue Söhne angehörten und bis in die Gegenwart hinein angehören.

Als weiteren Grundfaktor der Neuzeit bezeichnete ich den Nationalismus im Gegensatze zum Universalismus des Mittelalters (oben S. 69 f.). Hier setzen nun unsere modernen Gegner mit besonderem Nachdruck ein und suchen den Beweis eines absoluten Gegensatzes zwischen dem Nationalismus und der katholischen Kirche mit heißem Bemühen zu erbringen. Am schärfsten hat Chamberlain[1]) diesen Gegensatz formuliert, mit Rücksicht auf die germanischen Völker insbesondere, und die römische Kirche als die Trägerin des nationenfeindlichen Universalismus hingestellt, die, nachdem der Nationalismus in der modernen Zeit gesiegt hat, sich dennoch nicht entwaffnet habe und nur auf den Augenblick warte, wo sie mit ihrem entgegengesetzten Prinzip wieder hervortreten könne. Wie oft dieselbe Behauptung im gegenwärtigen Nationalitätenkampfe Österreichs wiederholt wird, ist zur Genüge bekannt. So zuversichtlich sie nun auftritt, so haltlos erscheint sie, sobald die beiden „Gegensätze“, Katholizismus und Nationalismus, miteinander grundsätzlich verglichen werden.

Der Nationalismus ist real bedingt durch die Verschiedenheit der einzelnen Länder und Völker und bildet daher ein notwendiges Entwicklungsmoment der Geschichte der Menschheit. Seinen letzten idealen Grund erblicke ich in der durch ihn allein zu schaffenden Möglichkeit, den

[1]) Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts S. 660 ff.

ganzen Reichtum, der in der menschlichen Natur beschlossen liegt, zur Entfaltung kommen zu lassen. Man braucht nur einerseits die verschiedenartigen Kulturerrungenschaften der einzelnen Kulturvölker der Jetztzeit sich zu vergegenwärtigen, anderseits die Gegensätze, welche das konkrete Kulturleben der einzelnen Völker aufweist, auf sich wirken zu lassen, um klar einzusehen, daß das Humanitätsideal sich in einer einzigen absolut identischen Form nicht verwirklichen läßt. Das Zerfallen der Menschheit in verschiedene Nationalitäten ist daher nicht bloß ein Entwicklungsmoment ihrer Geschichte, sondern sogar ein inneres Gesetz ihres Wesens. Wenn wir nun trotzdem von der Menschheit als einem einheitlichen Organismus sprechen, so geschieht das, weil der Nationalismus nicht alle und insbesondere nicht die höchsten Seiten des Kulturlebens in die Grenzen hineinziehen kann, die er zwischen den einzelnen Völkern aufrichtet. Wahrheit, Sittlichkeit, Recht, Religion sind keine nationalen Güter, die von einem Volke zum anderen wechseln können, ohne ihren wahren Wert zu verlieren. Da nun aber das eigentliche Kulturleben der einzelnen Nationen in der fortschreitenden Erkenntnis der Wahrheit, Verwirklichung der Sittlichkeit, Wahrung des Rechtes und Übung der Religion besteht, so leuchtet ein, daß der Nationalismus selbst universalistische Elemente in sich enthält, die er nicht verleugnen kann, ohne auf das Niveau der Barbarei herabzusinken. Es muß daher gefolgert werden, daß Nationalismus und Universalismus keine absolute Gegensätze sind, sondern vielmehr sich in jedem Kulturleben vorfinden, ja das höhere Kulturleben geradezu bedingen.

Der einzige Universalismus nun, den der Katholizismus seinem Wesen nach vertritt, ist der Universalismus der Religion in ihrer vollendeten und absoluten Gestalt als christliche Religion. Wer daher in diesem Universalismus einen Angriff auf den Nationalismus erblickt, muß folgerichtig der christlichen Religion selbst ihren universellen Charakter absprechen und in die heidnische Vorstellung nationaler Religionen zurücksinken. Das würde aber nichts anderes bedeuten als das Aufgeben der wahren Religion selbst, und daß damit den richtig verstandenen Interessen der modernen Welt gedient wäre, dazu kann sich nur ein absolut hohler Kopf bekennen. Ich betone, daß der Inhalt des Universalismus, den die katholische Kirche zu vertreten verpflichtet ist, wesentlich und eigentlich religiöser Natur ist; alle übrigen Elemente, die im Verlaufe ihrer Geschichte hinzukamen und wieder verschwanden, sind zeitgeschichtlichen Charakters.

Die Behauptung, als sei der katholische Universalismus identisch mit der Idee des weltlichen römischen Imperiums und nichts anderes als eine Erhebung desselben in die Sphäre des Göttlichen, haftet an der Oberfläche und ist eine geschichtsphilosophische Konstruktion schlimmster Art. Sie beruht auf derselben Verwechslung zwischen zeitgeschichtlichen Erscheinungen und absolut gültigen Normen, die ich bereits oben im Zusammenhang mit einer anderen Frage als irrig und irreführend bezeichnet habe. Das Ideal des theokratischen Weltstaats, das uns immer wieder entgegengehalten wird, mag augustinisch sein, es mag sogar von einigen mittelalterlichen Päpsten vertreten worden sein; nur jene Verwechs-

lung kann dazu führen, dieses Ideal deshalb als den absolut berechtigten Ausdruck des katholischen Universalismus zu betrachten.

Zwischen dem Wesen des Katholizismus und dem Nationalismus besteht aber nicht bloß kein absoluter Gegensatz; wie im Kulturleben überhaupt, so sind auch auf dem Gebiete der christlichen Religionsübung Universalismus und Nationalismus auf einander angewiesen. Der Reichtum des Christentums an Wahrheit und Gnade überragt ja die intellektuellen, sittlichen und religiösen Anlagen und Kräfte der einzelnen Völker noch viel mehr als das Humanitätsideal. Es könnte daher noch viel weniger als dieses durch eine einzige absolut identische Form diesen ganzen Reichtum zum Wohl der Menschheit entfalten. Es verlangt daher die verschiedenartige Ausprägung seiner Ideale durch die Entfaltung einer Reihe von spezifischen kirchlichen Leistungen, die sich nach der nationalen Eigenart der einzelnen katholischen Länder und Völker richten. Es entspricht somit nicht der vollen Wirklichkeit, wenn man kirchliche Eigentümlichkeiten, wie sie sich im Verlaufe der ganzen Geschichte der katholischen Kirche ausgebildet haben, als eine Art Konzession an die einzelnen Nationalitäten betrachtet; diese Ausbildung ist vielmehr begründet in dem inneren Verhältnisse zwischen dem überreichen Inhalt und der Fruchtbarkeit des katholischen Christentums und dem Bedürfnisse der Menschheit nach nationaler Gestaltung, das zwischen Katholizismus und Nationalismus eine tiefinnere gottgewollte Harmonie schafft, deren letzter Zweck es ist, einen edlen Wettstreit unter den katholischen Nationen in der Verwirklichung

der Ideale des Christentums hervorzurufen, bei voller Übereinstimmung aller in dem, was das Wesen des Katholizismus ausmacht.

Faßt man nun das Verhältnis der germanischen Nation, die bei dieser Frage in besonderer Weise beteiligt ist, zur katholischen Kirche im Lichte der Geschichte näher ins Auge, so stellt sich die in der Gegenwart so oft und so aufdringlich ergehende Aufforderung an deutsche Katholiken, von der katholischen Kirche abzufallen, weil sie innerhalb derselben ihre Nationalität nicht wahren noch bewahren könnten, als eine der verwerflichsten Praktiken heraus, die zur Erreichung anderer, der Religion fremder Zwecke angewandt werden können. Denn es ist das untrügliche Zeugnis der Geschichte, daß die Germanen durch die römisch-katholische Kirche in die Kulturwelt eingeführt wurden, und es darf, worauf ich schon aufmerksam gemacht habe, nach der Analogie anderer Volksentwicklungen mit Fug und Recht behauptet werden, daß ihre Kulturentwicklung ohne die wesentliche Bereicherung, die sie von der Kirche empfing, nicht bloß unverhältnismäßig langsamer vor sich gegangen wäre, als dies infolge dieser Berührung der Fall gewesen ist, sondern für alle Zeiten in eine wesentlich geringere Wertstufe eingeschätzt werden müßte. Zeugnis der Geschichte ist es weiter, daß die intensive Herrschaft, welche die katholische Kirche im Mittelalter über die Germanen ausübte und die nicht durch ihre Eigenschaft als Vertreterin des Christentums, sondern als Spenderin der Kultur ihren eigenartigen Charakter und ihre einzigartige Bedeutung erhalten hat, Jahrhunderte lang als eine Wohlthat empfunden und mit

dem Zoll echt germanischer Treue und Anhänglichkeit erwidert wurde. Zeugnis der Geschichte ist es endlich, daß auch nach der beklagenswerten kirchlichen Spaltung Deutschlands Millionen von Deutschen sich in der katholischen Kirche wohl gefühlt haben und auch in der Gegenwart wohl fühlen. Es ist daher eine Überhebung sondergleichen, wenn Anhänger der Reformation des 16. Jahrhunderts sich als die einzigen echten Kinder Germanias betrachten, als ob eine wesentliche Wandlung in der germanischen Seele vor sich gegangen wäre, seitdem der Kampf gegen Rom entbrannt ist.

Die beliebte Behauptung, daß Deutschtum und Protestantismus sich gegenseitig decken, steht mit der ganzen Geschichte der germanischen Völker in einem so grellen Widerspruch, daß sie eigentlich gar nicht ernst genommen werden sollte. Oder wird man im Ernste behaupten wollen, daß nur dort deutsche Kultur gedeihen kann, wo man in religiösen und kirchlichen Fragen jene Stellung einnimmt, die wesentlich von einigen Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts bestimmt wurde? Wir haben bei der Betrachtung des Zeitalters der kirchlichen Revolution erkannt, daß ihre Schöpfungen das Resultat so verschiedenartiger Kräfte waren und ihr Fortbestehen von so zufälligen geschichtlichen Ereignissen und politischen Situationen abhing, daß eine notwendige Verbindung derselben mit dem Wesen des Germanentums vollständig ausgeschlossen ist. Den Anteil des deutschen Nationalgeistes an der Reformation habe ich oben (S. 105 f.) ausdrücklich hervorgehoben, zugleich aber auch betont, was ein spezifisch germanisches Christentum eigentlich bedeutet (vgl. S. 118).

Welch eine enge und kleinlich-pedantische Vorstellung von dem weiten Umfange und der vielseitigen Fruchtbarkeit eines jeden nationalen Volkstums gehört übrigens dazu, um glauben zu können, daß nur das Luthertum oder die reformierte Kirche, die ja nicht einmal deutschen Ursprunges ist, die religiösen Bedürfnisse der Germanen befriedigen könne!

So gelangen wir immer wieder zur Erkenntnis, daß hinter diesen zuversichtlichen Behauptungen eines wesentlichen Gegensatzes zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt, insbesondere der germanischen, nicht ein echt wissenschaftlicher Geist steht, sondern der Mangel an demselben, wenn nicht das gerade Gegenteil desselben.

Von keinem Grundfaktor der modernen Zeit wird nun dieser wesentliche Gegensatz öfter und nachdrücklicher behauptet als von demjenigen, dessen Wirken den sichtbarsten Abgrenzungspunkt zwischen der mittleren und der neueren Zeit schon vor den Tagen des Humanismus bis in die Gegenwart bildet, dem Individualismus und Subjektivismus, und zwar unter Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Autoritätsgedankens in der katholischen Kirche. Näherhin erhält der darauf beruhende Vorwurf gegen den Katholizismus die doppelte Wendung, daß der durch ihn vertretene Konservatismus dem Fortschritt der Kultur, die von ihm beanspruchte Autorität der Freiheit des Denkens und Forschens feindselig gegenüberstehe. Der Galileifall, die Stellung der traditionellen Theologie zu den Naturwissenschaften und zur modernen Philosophie im 18., die extreme Neuscholastik im 19. Jahrhundert lassen erkennen, daß es nicht

an geschichtlichen Vorkommnissen gefehlt hat, die dieser Anklage einen Schein von Berechtigung zu geben geeignet sind. Wird man aber gegnerischerseits behaupten wollen, daß der Fortschritt, die Denk- und Forschungsfreiheit nicht auch im Verlaufe der Neuzeit, insbesondere im 19. Jahrhundert, extreme Vertreter gefunden hat, die deren berechtigte Grenzen weit überschritten und der Kultur der Neuzeit schwere Wunden geschlagen haben? Von den geschichtlichen Konflikten auf diesem Gebiete muß daher beiderseits abgesehen werden, wenn das wesentliche Verhältnis zwischen Konservatismus und Fortschritt, Autorität und Freiheit erkannt werden soll.

Nun steht vor allem fest, daß die Entwicklung der einzelnen Individualitäten zu voller Selbständigkeit die mächtigste Quelle der Kraftentfaltung der menschlichen Kulturarbeit bedeutet und daher dieser unentbehrlich ist, weil ihr Zuwachs an konkreten historischen Kräften nur auf diesem Wege erreicht werden kann. Das hieraus sich ergebende natürliche Recht der Einzelpersönlichkeit, sich Geltung zu verschaffen, wird aber von der katholischen Kirche vollauf anerkannt; denn sie lehrt, daß Gott nicht einen Herdenmenschen erschaffen hat, sondern den Menschen Adam, die vollkommenste, prägnanteste und reichste rein menschliche Individualität, welche die Erde je gesehen hat. In ihrem Dogma von der Erhöhung der menschlichen Natur in den übernatürlichen Stand, von der Erlösung einer jeden menschlichen Seele von der Sünde durch Christus, von der ewigen Fortdauer des individuellen Lebens im Jenseits liegt für die Persönlichkeit die höchste Weihe, die erhabenste Aufgabe und die

wirksamste Sicherstellung ihres unvergänglichen Wertes, die sich nur denken lassen; denn damit ist jede Einzelpersönlichkeit nicht nur als ein selbständiges und eigenartiges Kräftezentrum für die Aufgaben dieser Welt, sondern auch als eine unauflösbare Lebenseinheit für ewige Zeiten anerkannt. Die Geschichte der katholischen Kirche in ihrer ersten großen Epoche beweist aber, daß die erste machtvolle Äußerung des Rechtes der Einzelpersönlichkeit auf den Besitz ihrer eigenen Überzeugung durch sie getragen war, als ihre Glaubensheroen das Heiligtum des inneren Menschen gegenüber der ganzen Macht des römischen Imperiums kraftvoll verteidigten und siegreich zur Geltung brachten. Das Zurücktreten der Einzelpersönlichkeit im frühen Mittelalter kann ihr daher nur dann zur Last gelegt werden, wenn man die Gesetze der Lebensentwicklung junger Völker verkennt, also auch hier nur infolge einer unwissenschaftlichen Betrachtungsweise.

In gleicher Weise wird das Gesetz des Fortschrittes von der katholischen Kirche anerkannt; nur muß man sich klar werden, was unter dem Fortschritte zu verstehen ist. Das Wort ist besonders in der Publizistik des letzten Jahrhunderts so stark mißbraucht worden, daß ernste Denker versucht sind, dasselbe so viel als möglich zu meiden. Richtig verstanden bezeichnet es zunächst eine psychologische Thatsache, die sich jedem aufnötigt, der sein eigenes Innenleben treu beobachtet und die verschiedenen Stadien seiner eigenen Entwicklung miteinander vergleicht. Dieser innere Fortschritt ist das unmittelbare Resultat des eigenen Denkens, Wollens und Fühlens vermöge einerseits des diesen Zentralfunktionen

des Innenlebens innewohnenden Dranges, immer mehr in die Weite zu greifen und ihre Objekte immer tiefer zu erfassen, andererseits der Fähigkeit der einen Seele, die Resultate ihrer verschiedenartigen Thätigkeit festzuhalten und miteinander in eine fördernde Berührung zu bringen. Das Gesetz des inneren Fortschritts ist von diesen Thatsachen unmittelbar abstrahiert und steht daher außer jedem Zweifel. Für das religiöse Innenleben wird es von allen katholischen Geisteslehrern, sogar als Lebensbedingung eingeschärft und zugleich die Individualisierung des christlichen Lebens als eine der höchsten Forderungen des Katholizismus betont, insofern jeder Katholik sich durch die Ideale des Christentums geistig durchdringen und sittlich durchleuchten lassen soll, um dadurch zu einer immer fruchtbareren Arbeit im Dienste des Gottesreiches befähigt zu werden.

Der äußere Fortschritt im ganzen Bereich des Kulturlebens, den man bei der Anklage gegen den Katholizismus vorzugsweise im Auge hat, ist die Frucht des inneren, insoweit dieser auf den verschiedenen Lebensgebieten der Menschheit sich äußert und in verschiedenartigen Gestaltungen sich ausspricht. Der Fortschrittsdrang der Menschheit ist aber besonders in seiner äußeren Entwicklung an eine große Reihe von Bedingungen und Voraussetzungen geknüpft, deren Vorhandensein und deren Mangel nicht von dem einzelnen Menschen abhängt, sondern in sozialen Verhältnissen und in der Zuständlichkeit der Natur außer uns begründet liegt. Da aber nicht die ideale Menschheit es ist, die denkt, will und fühlt, sondern die menschliche Einzelpersönlichkeit, da außerdem

jeder einzelne Mensch in einem sozialen Organismus steht, der die ganze konkrete Entwicklung seiner Kräfte mitbedingt und mitverursacht, so leuchtet ein, daß der menschliche Fortschritt sich historisch nur innerhalb bestimmter Grenzen vollzieht, die ihm von innen und außen gezogen werden.

Die inneren Grenzen sind sowohl die Individualität des Einzelnen als die Eigentümlichkeiten der Menschenrasse, der Nation, des Stammes, zuletzt der Familie, aus denen der Einzelne hervorgeht. Die äußeren sind bestimmt durch den Himmelsstrich, unter dem, und den Boden, auf dem der Einzelne steht. Nur wenn die Macht der Einzelpersönlichkeit so groß und so energisch ist, daß sie alle diese Grenzen spielend überwindet, dann entsteht das menschliche Phänomen, das wir als „Genie" bezeichnen und das sich zu den Durchschnittsmenschen verhält wie die himmelanstrebenden Alpenhäupter zu den Gebirgszügen, aus denen sie hervorragen. Jene inneren und äußeren Grenzen, sowie die vielfältigen Bedingungen des Fortschrittes stellen sich aber der Verwirklichung eines gleichmäßigen Fortschrittes der ganzen Menschheit, der vermöge der wesentlichen Gleichheit der psychologischen Anlagen und Befähigungen der menschlichen Natur nicht unmöglich wäre, mit einer Kraft entgegen, die sich bisher als eine unüberwindliche erwiesen hat.

Wenn es daher einen allgemeinen menschlichen Fortschritt gar nicht gibt, sondern nur einen Fortschritt innerhalb bestimmter ethnographischer und geographischer Grenzen, so kann die Anklage gegen den Katholizismus nur einen Sinn haben, wenn damit behauptet werden will,

er hemme den Fortschritt jener Völker, mit denen er in Berührung gekommen ist oder heute noch steht. Ja, es muß noch eine weitere Einschränkung gemacht werden! Denn wollen unsere Gegner nicht mehr behaupten, als was ihre eigene Erfahrung ihnen zu behaupten erlaubt, so kann nur von jenen Völkern die Rede sein, zu deren Kultur sie selbst in jener Beziehung stehen, die sie dazu befähigt, Bestimmtes über die Bedingungen, die Richtung und den Inhalt ihrer fortschrittlichen Bewegung auszusagen, also von den abendländischen Völkern, die aus der Völkerwanderung hervorgegangen sind und zu denen wir alle selbst gehören.

Nun verdanken aber diese Völker, deren Fortschritt der Katholizismus hemmen soll, ihre Kultur in erster Linie dem Christentum, und zwar nicht etwa einem abstrakten Christentum, sondern dem Christentum in seiner konkreten Verwirklichung durch die katholische Kirche. Wenn dies für ihre Vergangenheit von jedem ohne weiteres zugegeben werden muß, so frage ich: Wie und wodurch ist es gekommen, daß die Völker, die dem katholischen Christentum die Grundlagen und eine erste überaus reiche Periode ihrer Kultur zum besten Teil verdanken, in der Gegenwart durch dasselbe katholische Christentum in ihrem Fortschritt gehemmt werden sollen? Das könnte nur angenommen werden, wenn zwischen dem Fortschritt, den die Gegenwart auf den verschiedenen Gebieten des Kulturlebens anstrebt, auf der einen, und den Grundsätzen des katholischen Christentums auf der anderen Seite ein thatsächlicher, innerlich begründeter und sachlich unüberwindlicher Gegensatz nach-

gewiesen würde. Ist das nun der Fall? Das ist die Hauptfrage und dies allein die richtige Fragestellung! Die Antwort auf diese Frage kann aber nur eine energische Verneinung sein, deren Richtigkeit sofort einleuchtet, wenn man die wesentlichen Arbeitsfelder der Gegenwart mit den wesentlichen Grundsätzen des Katholizismus in Vergleich bringt.

Große und weite Gebiete des praktischen Kulturlebens, die gerade für unsere Zeit von aktueller Vitalität sind und die Mehrzahl unserer Zeitgenossen tagtäglich beschäftigen, wie die Arbeitsgebiete der Volkswirtschaft, der Industrie, des Handels, des politischen Staatslebens, scheiden sofort aus; denn hier ist ein prinzipieller Gegensatz nicht einzusehen. Wohl aber darf man der Ansicht huldigen, daß die unübersehbare, hastige und viele Einzelexistenzen aufreibende Arbeit auf diesen Gebieten weit mehr zum Glücke der heutigen Gesellschaft beitragen würde, wenn die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer sich tiefer von den Grundsätzen des katholischen Christentums durchdringen ließen, als sie es thatsächlich thun. Die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zu diesem durch die gewissenhafte Beobachtung der von ihm erhobenen Forderungen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe auf den besagten Gebieten, soweit sie das sittliche und religiöse Moment unseres Gesellschaftslebens berühren, würde den wahren Fortschritt, der nur durch die größere Summe wahren Glückes in letzter Linie bezeichnet wird, in hohem Maße fördern.

Für die verschiedenen Zweige der heutigen Wissenschaft ist es nicht wesentlich anders. Für die Geschichts-

und die Naturwissenschaften wurde das oben bereits festgestellt; ist aber der Katholizismus kein Feind des auf diesen Wissensgebieten thätigen empirischen Denkens, so kann er auch ihren Fortschritten nicht abhold sein. Dasselbe gilt von allen übrigen Fachwissenschaften, solange sie sich innerhalb der Grenzen halten, die ihnen durch ihren Gegenstand selbst vorgezeichnet sind, und nicht in Abhängigkeit geraten von der modernen antichristlichen Philosophie, die naturgemäß hervorragend antikatholisch sein muß. In diese Abhängigkeit sind allerdings manche Fachwissenschaften der Gegenwart thatsächlich geraten. Das ist aber nicht eine Forderung der Wissenschaftlichkeit selbst, sondern lediglich die Folge der persönlichen Entscheidung vieler ihrer Vertreter, die sich durch ihre Erziehung, den Einfluß ihrer Umgebung und vielfach auch durch den Mangel an einer selbständigen Stellungnahme zu den letzten Weltproblemen in das Schlepptau der modernen Weltanschauung haben ziehen lassen.

Was die verschiedenen Künste betrifft, so wüßte ich nicht, daß irgend welche Technik durch das katholische Christentum ausgeschlossen wäre. In Bezug auf ihren Inhalt und Zweck müssen aber seine Forderungen auch vom Standpunkte rein künstlerischer Empfindung und Beurteilung als die echten Grundsätze aller Kunst in ihren letzten Zielen anerkannt werden. Die Kunstgeschichte bezeugt überdies, daß die Kunst der christlichen Völker ihre höchsten Ideale, ihre unsterblichsten Schöpfungen und ihre edelsten Wirkungen den Impulsen verdankt, die sie vom katholischen Christentum empfing. Warum sollte dieses in der Vergangenheit so fruchtbare Verhältnis

zwischen Kirche und Kunst in der Gegenwart nicht mehr möglich sein?

Zwischen der „modernen" Weltanschauung und dem Katholizismus besteht allerdings zurzeit ein intensiver Gegensatz, soweit der Inhalt beider in Frage kommt. Die moderne Philosophie hat aber selbst die Brücke zwischen ihr und dem katholischen Christentum abgebrochen; sie kann also durch letzteres nicht gehemmt werden. Oder besteht die Hemmung schon darin, daß die katholische Kirche an dem Schatze von Wahrheit, Gnade und Liebe festhält, den Christus und die Apostel ihr übermacht haben? Ist etwa schon ihr Fortleben und Fortwirken eine Anfeindung derjenigen, die sich als die Träger der modernen Weltanschauung betrachten? Oder soll sie wegen des inhaltlichen Widerspruches ihrer Gegner sich selbst aufgeben und den Grundsätzen, die sie als die einzig richtigen betrachtet, untreu werden? Das hieße der katholischen Kirche eine feige, im letzten Grunde unsittliche That zumuten. Die Aufforderung dazu ist aber eine seltsame Überhebung jener Kreise, die selbst nur widersprechende Antworten zu geben wissen auf die letzten Fragen, welche die Innen- und Außenwelt dem menschlichen Geiste aufnötigen.

Der zur Zeit vorhandene Gegensatz ist übrigens — und das ist von größter Tragweite — nicht die Folge davon, daß die antichristliche Philosophie allein die Gesetze des modernen Denkens beobachtet; er liegt vielmehr begründet in der inhaltlichen Lösung, die beiderseits auf jene letzten Fragen gegeben wird. Der Gegensatz zwischen denselben ist allerdings ein absoluter; die Be-

hauptung aber, daß nur die Lösungen der antichristlichen Philosophie der modernen Zeit entsprechen, ist schon aus dem Grunde völlig unzutreffend, weil diese Lösungen selbst wieder in vielfachem und innerlich unlösbarem Widerspruch miteinander stehen. Diese Behauptung stellt sich aber in ihrer ganzen Haltlosigkeit heraus, sobald man den Inhalt dieser Lösungen näher betrachtet und mit den klaren und bestimmten, von dem Geiste der Wahrheit selbst stammenden Antworten der katholischen Kirche vergleicht. Diese Betrachtung und Vergleichung ist hier nicht durchführbar; sie ist aber in einer Reihe von großen apologetischen und dogmatischen Schriften katholischer Theologen durchgeführt, deren Studium den Anhängern der modernen Weltanschauung nicht genug anempfohlen werden kann. Die innere Unhaltbarkeit der letzteren offenbart sich übrigens auch ohne gelehrtes Studium durch die tiefen Wunden, die sie der modernen Welt geschlagen hat. Die vergifteten Früchte, die sie im geistigen, sittlichen, künstlerischen, staatlichen und sozialen Leben der modernen Zeit zeitigt, lassen daher unzweideutig erkennen, daß die moderne antichristliche und antikatholische Weltanschauung nicht bloß den Anspruch auf alleinige Berechtigung innerhalb der modernen Welt nicht erheben kann, sondern daß sie gerade die empfindlichste Schädigung derselben und die eigentlichste Ursache ihrer Schwächen und Krankheiten bedeutet.

Wenn nun darauf hingewiesen wird, daß der Katholizismus eine wesentlich konservative Macht darstellt, so liegt das Wahre dieser Behauptung nur darin, daß er beide Geistesrichtungen, die *konservative* und die *fort*-

schrittliche, harmonisch miteinander zu versöhnen sucht. Darin erblicke ich aber einen der größten Vorzüge des Katholizismus; denn beide Geistesrichtungen sind für eine wahrhaft ersprießliche Fortentfaltung der menschlichen Kultur notwendig. Der wahre Fortschritt ist auch an ein soziologisches Gesetz gebunden, das nur zu seinem Nachteil übertreten wird, an das Gesetz relativer Stabilität, das allein ein erträgliches Gesellschaftsleben ermöglicht. Den treibenden Geistern, denen die hohe, providentielle Aufgabe geworden ist, die Menschheit auf irgend einem kulturellen Arbeitsfeld vorwärts zu drängen, darf man mit Liebe und Begeisterung zujubeln, ohne damit jenen ungerecht zu werden, die rückwärts schauen auf die Leistungen der Vergangenheit und dort eine sichere und feste Grundlage für ihre Arbeit suchen und finden. Diese konservative Geistesrichtung würde allerdings für sich allein die Stagnation bedeuten, die den Tod unfehlbar nach sich zieht; die Alleinherrschaft der fortschrittlichen wäre aber mit ebensogroßen Nachteilen verbunden. Mit dem Vorwärtstreiben ist eine Erschütterung der gegebenen Grundlage immer verbunden; es gibt aber Nerven genug, die nicht viele Erschütterungen ertragen können! Sodann liefen die Leistungen und Errungenschaften der Vergangenheit Gefahr, nicht genügend gewürdigt und gewertet zu werden. Eine Frage würde die andere verdrängen und schließlich keine von ihnen die entsprechende Lösung finden.

Schon ein Blick auf die Natur und die Einsicht in die große Analogie, welche durch Natur- und Geistesleben sich hindurchzieht, lehrt die Notwendigkeit jenes doppelten Elementes in der Kulturentwicklung. Die Stürme des

März wären unausstehlich, wenn sie das ganze Jahr andauerten, statt den Übergang vom harten Winter zum wonnigen Frühling zu vermitteln; die himmelanstürmenden, in Eis und Schnee starrenden Alpenriesen würden Scheu und Schrecken einflößen, wenn sie nicht abwechselten mit lieblichen Thalgründen und sanftansteigenden Höhen, deren Waldesschmuck und Farbenpracht das Auge ausruhen lassen und die Phantasie zu seelenberuhigender Träumerei anregen; das Meer wäre eine unversiegbare Quelle von Unheil, wenn es Tag für Tag von den Mächten, die in seiner Tiefe walten, aufgewühlt würde, wenn es nicht Tage und Wochen lang jenen Anblick gewährte, der von jeher als ein Symbol des ewigen Friedens empfunden wurde!

Das wird übrigens auch durch die menschliche Kulturentwicklung selbst bestätigt. Die Träger des Fortschrittes treten erfahrungsgemäß in der Regel dann auf, wenn die allgemeinen Kulturbedingungen der Zeit ihre Thätigkeit unterstützen oder wenigstens eine Grundlage dafür geschaffen haben. Das hat die moderne Geschichtswissenschaft mit größerer Klarheit erkannt und würdigt daher auch die großen Männer der Geschichte als Kinder ihrer Zeit. Durch ihre plastische Gestaltungskraft sind sie aber auch die Herren ihrer Zeit geworden. Was diese unbestimmt und unklar als Bedürfnis auf irgend einem Gebiete des Kulturlebens empfand, das gestaltete sich in ihnen zum klaren, bestimmten, scharfen Begriff und trat in dieser plastischen Gestalt als Neues, Überraschendes der Gesamtheit gegenüber, obgleich die meisten seiner Elemente aus dem Gemeingut der Gesamtheit geschöpft waren.

Wenn nun das Neue niemals aus dem Nichts entsteht, so leuchtet ein, daß auch die Träger des Fortschrittes an die wahren, bleibenden Momente des Bestehenden anknüpfen müssen, wenn nicht die Gesamtheit wider Willen in ein uferloses Meer von neuen Bestrebungen hineingetrieben werden soll. Wo dieses Gesetz verletzt wurde, hat schon die gleichzeitige oder wenigstens die nächstfolgende Generation einen Widerspruch erhoben, der dann Geisteskräfte in Anspruch nahm, die mit weit größerem Erfolge dem friedlichen Weiterbauen auf bewährter Grundlage gewidmet worden wären. Es kann also nicht daran gezweifelt werden, daß die Herstellung eines richtigen Verhältnisses zwischen Konservatismus und Fortschritt für das Kulturleben das einzig Ersprießliche ist.

Nun wird kein Einsichtiger in Abrede stellen wollen, daß der Konservatismus sich nirgends mehr zur Geltung zu bringen sucht als in den Funktionen, Einrichtungen und Institutionen des religiösen Lebens. Da diese Erscheinung unmittelbar mit der Richtung der Religion auf das Bleibende und Ewige zusammenhängt, so erklärt sich das Vorherrschen derselben in der katholischen Kirche, die sich im Besitze der absoluten Religion weiß, von selbst; dieses Vorherrschen ist sogar innerlich gerechtfertigt, weil die Entwicklung eines Lebensgebietes, der ein geoffenbartes absolutes Ideal vorleuchtet, nicht in derselben Weise sich vollziehen kann, wie dort, wo es gilt, sich immer wieder auf den Weg zu besinnen, den man eingeschlagen hat, und die Notwendigkeit, wesentliche Änderungen vorzunehmen, sich nur zu oft einstellt.

Dennoch kann die katholische Kirche die fort-

schrittliche Bewegung nicht entbehren; vielmehr verdankt sie ihr die glänzendsten Perioden ihrer Geschichte. Träger dieser fortschrittlichen Richtung waren alle großen Päpste, Ordensstifter und Theologen, welche die Unvollkommenheit der Verwirklichung der Ideale des Katholizismus in ihrer Zeit zu neuer, fruchtbarer Wirksamkeit anregte, und deren Ziele nicht in der Vergangenheit, sondern in einer weiten, unabsehbaren Zukunft lagen.

Was wäre aus der Kirche geworden gegen Ende des 11. Jahrhunderts, wenn nicht Gregor VII mit der ganzen unmittelbaren Vergangenheit gebrochen und selbst erworbene Rechte als null und nichtig erklärt hätte, um das katholische Priester- und Mönchsideal, sowie die Freiheit der unter die Herrschaft des germanischen Naturideals gesunkenen kirchlichen Organe mit eiserner Energie zur Geltung zu bringen? Welches wäre das Los des katholischen Ordenslebens gewesen, wenn sich nicht immer Männer gefunden hätten, wie der hl. Benedikt, der hl. Bernhard, der hl. Dominikus, der hl. Franz von Assisi und viele andere, die entweder neue Formen des Ordenslebens ins Leben riefen oder den bereits gegründeten neues Leben einflößten? Wie hätte die Theologie ihre großen Aufgaben erfüllen können, wenn man sich damit begnügt hätte, die Resultate der vergangenen Geistesarbeit einfach weiter zu „tradieren", statt in jedem Zeitalter die alten Probleme nochmals zu untersuchen, die neuen Fragen scharf ins Auge zu fassen und an deren Lösung energisch zu arbeiten?

Wie der innere Fortschritt des religiösen Lebens, so

ist auch der äußere der kirchlichen Arbeitsgebiete dem Katholizismus so wesentlich, daß er zu keiner Zeit aufhören kann, einen Teil der kirchlichen Organe mit Gewalt zu erfassen und in seinen Dienst zu stellen. Der fortschrittlichen Bewegung der Gegenwart als solcher und innerhalb ihrer berechtigten Grenzen den Stempel der Unkirchlichkeit aufzudrücken, bedeutet daher eine so tiefgehende Verkennung der Lebensbedingungen der katholischen Kirche, daß man sich über derartige, sogar in katholischen Kreisen herrschende Anschauungen billig wundern darf.

Das Verhältnis zwischen kirchlicher Autorität und Freiheit des Denkens habe ich bei der Besprechung der päpstlichen Unfehlbarkeit, in welcher das Autoritätsprinzip der katholischen Kirche mit besonderer Schärfe zum Ausdruck kommt, inhaltlich bereits behandelt. Wiederholt haben katholische Gelehrte in der jüngsten Zeit zu dieser Frage Stellung genommen, eine falsche Freiheit des Denkens von der wahren Freiheit der Forschung, welche die Gebundenheit an die Wahrheit einschließt, unterschieden und letztere auch für die Katholiken in Anspruch genommen, oder überzeugend nachgewiesen, daß christliche Freiheit und kirchliche Gebundenheit keine Gegensätze sind.[1]) Es ist in der That notwendig, die Zauberkraft, die dem berückenden Worte von der Freiheit

[1]) Ich verweise z. B. auf die inhaltreichen Vorträge von Jos. Mausbach, Christliche Freiheit und kirchliche Gebundenheit — keine Gegensätze (Wissenschaftl. Beilage z. Germania 1899 Nr. 9 u. 10); Autorität und Freiheit (ebenda 1900 Nr. 37). Vgl. auch P. Schanz, Autorität und Wissenschaft, Theolog. Quartalschrift 1900 S. 321—355.

des Denkens und Forschens innewohnt, nicht unseren Gegnern zu überlassen, sondern auf ihr richtiges Maß zurückzuführen durch eine strenge Analyse des Verhältnisses zwischen der Denkfreiheit, ohne die es kein individuelles Geistesleben geben kann, und der Autorität, die durch alle Zeiten hindurch als eine der Quellen betrachtet wurde, durch welche dem Einzelnen Wahrheitselemente zufließen.

Der letzte Grund, weshalb ich zwischen kirchlicher Autorität und individueller Freiheit keinen inneren Gegensatz annehmen kann, liegt darin, daß beide an dieselben Grenzen gebunden sind. Die kirchliche Autorität ist nicht eine physische Gewalt, sondern eine geistige Macht; als solche ist sie aber gebunden an Wahrheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Die Einzelperson ist nun aber auch gebunden an Wahrheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit; Wahrheit, die sie erkennen und anerkennen muß; Sittlichkeit, die sie zu verwirklichen verpflichtet ist; Gerechtigkeit, die ihr Verhältnis zu den übrigen Personen und zur Gesellschaft normiert. Die Autorität, welche die katholische Kirche ihren einzelnen Gliedern gegenüber ausübt, ist im Grunde nichts anderes als das Recht, ihnen die göttliche Wahrheit zu verkündigen, die Sittlichkeit theoretisch zu predigen und durch ihre Institutionen praktisch zu vermitteln, endlich die wesentlichen religiösen Übungen vorzuschreiben. Das Recht dazu leitet sie von Christus ab, der ihr diesen Auftrag gegeben; den absoluten Wert ihrer Dogmen, ihrer sittlichen Vorschriften, ihrer wesentlichen religiösen Übungen und Institutionen gründet sie auf die göttliche Offenbarung, die ihr durch

Christus und die Apostel geworden. Die kirchliche Autorität steht daher und fällt mit dem objektiven und göttlichen Charakter des Christentums, steht aber nicht in Gegensatz zu dem Bestreben der Einzelpersönlichkeit, Wahrheit und Sittlichkeit zu ihrem geistigen Eigentum zu machen und ein selbständiges religiöses Leben zu führen.

Wer sich daher zum extremen Subjektivismus bekennt, der „alle Werte umwertet", stellt sich nicht bloß in Widerspruch mit dem Katholizismus allein, sondern muß konsequent jedes positive und objektive Christentum leugnen zu Gunsten eines rein subjektivisch aufgebauten, undogmatischen Christentums, das mit dem historischen Christentum nur noch den Namen gemeinsam hat. Dieses hat sich, dem Zeugnisse der Geschichte zufolge, in seinem vollen Inhalt und in seiner ungeschmälerten Kraft nur innerhalb jener Institution erhalten, welche mit den ersten Trägern der christlichen Religion, den Aposteln, durch die Succession ihrer Bischöfe dauernd in Verbindung geblieben ist. Das ist der Zentralgedanke, von dem der erste kirchliche Theologe im engeren Sinne des Wortes, der hl. Irenäus, bei seiner Bekämpfung des Gnostizismus ausging und der seinen theologischen Standpunkt bestimmte. Denselben Gedanken hat aber auch der erste spekulative Theologe, der große Origenes, an die Spitze seines Versuches einer systematischen Theologie gestellt und mit den Rechten der theologischen Forschung harmonisch zu verbinden gesucht.

Es ist eine unleugbare Thatsache, daß es keinem christlichen Denker gelungen ist, ohne Anschluß an die

kirchliche Glaubensverkündigung, ein objektiv gültiges, inhaltlich gerechtfertigtes, allseitig befriedigendes System des Christentums als der geoffenbarten Weltreligion zu schaffen. Alle Auffassungen, die sich von der kirchlichen Autorität emanzipierten, erwiesen sich sowohl durch ihre inneren Schwächen als durch ihre gegenseitige Unvereinbarkeit als Schöpfungen des subjektivistischen Geistes, der eben nicht im stande ist, „in alle Wahrheit einzuführen," ein Vorzug, der nur jener Institution zukommt, welche die Verheißung des göttlichen Geistes der Wahrheit von Christus erhalten hat. Die historische Thatsächlichkeit und die theoretischen Bestimmungen über den Wert und die Tragweite des kirchlichen Lehramtes stimmen somit harmonisch überein; das ist das äußere Siegel der Richtigkeit der letzteren und das erweist die kirchliche Autorität, bezw. das Lehramt der katholischen Kirche als die Eingangspforte in das volle Verständnis des Christentums, nicht als eine beengende Schranke, am allerwenigsten als eine himmelhohe Mauer, vor welcher dem Katholiken Hören und Sehen verginge!

Keiner der Grundfaktoren der modernen Zeit steht also in einem inneren und absoluten Gegensatze zur katholischen Kirche, sobald einerseits die wesentlichen Grundsätze des Katholizismus, andererseits die Grenzen erwogen werden, innerhalb welcher jene Grundfaktoren selbst eine innere Berechtigung besitzen.

Ein absoluter Gegensatz der modernen Kultur zur katholischen Kirche könnte somit nur behauptet werden, wenn die große antikatholische Erscheinung der Neuzeit, der Protestantismus, einen integrierenden Bestand-

teil derselben bildete. Diese Behauptung, die thatsächlich aufgestellt wird, ist aber für jeden, der den Protestantismus mit der modernen Zeit vergleicht, vollständig unannehmbar. Nach der Betrachtung, die wir dem Zeitalter der kirchlichen Revolution gewidmet haben, ist es nicht notwendig, sie eingehend zu widerlegen. Die moderne Kultur ist älter als der Protestantismus und keiner ihrer Grundfaktoren steht in einer notwendigen Verbindung mit ihm. Luther hat die Geistesrichtung nicht ins Leben gerufen, aus welcher der Protestantismus hervorgegangen ist; sie war vor ihm vorhanden und zwar als doppelte Reformbestrebung, wovon nur jene den grundsätzlichen Gegensatz zur katholischen Kirche einschloß, von welcher der Vater der Reformation sich beherrschen ließ. Den Ruhm, gegen die herrschenden kirchlichen Mißstände zuerst die Stimme des Protestes erhoben zu haben, kann daher der Protestantismus nicht beanspruchen.

Ebensowenig kann das Streben nach der Individualisierung des christlichen Lebens als ein spezifisch protestantisches bezeichnet werden. Dieses Streben ist ein allgemein menschliches und kulturelles Moment, das im Zusammenhang steht mit der abendländischen Kulturentwicklung und eine erste herrliche Blüte in der deutschen Mystik hervorgebracht hatte, lange bevor man von dem Protestantismus etwas wußte. Es hat sich auch nach der kirchlichen Trennung im Katholizismus fortentwickelt und würde sich hier noch viel mächtiger entfalten, wenn nicht gerade der Gegensatz des Protestantismus und der von ihm vertretene extreme religiös-kirchliche Subjektivismus die kirchliche Autorität dazu nötigte, das

Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Universelle gegenüber dem Nationalen, das Objektive gegenüber dem Persönlichen in den Vordergrund zu stellen.

Dennoch ist der Katholik thatsächlich freier in seinem religiösen Leben als der Protestant. Dieser ist von der zufälligen Auffassung vom Wesen des Christentums, die sein Prediger sich gebildet hat, in hohem Grade abhängig und somit allen Einflüssen der Einzelpersönlichkeit ausgesetzt. Der Katholik hingegen kennt kein Ansehen der Person; er bekennt sich zu religiösen und kirchlichen Grundsätzen, die eine allgemeine Berechtigung beanspruchen und weit genug sind, um jedes individuelle Bedürfnis in der Übung der Religion zur Geltung kommen zu lassen. Diese Möglichkeit der Individualisierung des religiösen Lebens ist aber der einzige Gesichtspunkt, von dem aus ein innerer Zusammenhang des Protestantismus mit den spezifischen Kulturfaktoren der modernen Zeit sich behaupten ließe. Inhaltlich ist er eine häretische Kirchenbildung, also eine innerchristliche Erscheinung, die nur durch ihre Verbindung mit fremden Kräften ihre eigenartige Bedeutung erhalten hat.

Der Auffassung, die ich hier bekämpfe, hat die eingebürgerte Sitte, die kirchliche Entwicklung der Neuzeit mit dem Auftreten Luthers beginnen zu lassen, einen bedeutsamen Vorschub geleistet. Diese Einteilung der kirchlichen Zeiträume ist aber vollständig unhaltbar und grenzt sogar an eine unbewußte Geschichtsfälschung. Ihre Unhaltbarkeit glaube ich durch die obigen Erörterungen über den Zeitpunkt, in welchem der Beginn einer neuen Zeit nach objektiven Grundsätzen angesetzt

werden muß, klar dargethan zu haben. Es ist zu bedauern, daß die offenbar zu Gunsten des Protestantismus eingeführte Abgrenzung des Mittelalters von der Neuzeit auch in katholische Lehrbücher der Kirchengeschichte Eingang gefunden hat.

Der Nachweis, daß zwischen dem Katholizismus und der modernen Welt kein absoluter Gegensatz besteht, bedeutet jedoch nicht die volle Erkenntnis ihres gegenseitigen Verhältnisses. Es muß auch nachgewiesen werden, daß zwischen beiden trotz vielfacher Hemmungen und Schädigungen der Kirche ein *positives Verhältnis* herrscht; denn nur wenn ein solches vorhanden ist, kann die Überwindung des gegenwärtigen Gegensatzes mit Zuversicht erhofft werden.

Betrachtet man die Frage von diesem Gesichtspunkte aus, so darf zunächst die Behauptung aufgestellt werden, daß die moderne Kultur als solche, trotz ihrem Gegensatze zur mittelalterlichen, *der katholischen Kirche nichts von dem genommen hat, was ihr wesentlich ist*, so sehr die antikirchlichen Träger derselben sich bemüht haben und leider immer mehr bemühen, ihre Lebensthätigkeit zu beeinträchtigen. Verschwunden ist allerdings wie das mittelalterliche Kaisertum so auch die *spezifisch mittelalterliche Machtstellung des Papsttums*, wie wir sie unter den konkreten Verhältnissen des Mittelalters entstehen, zur Entfaltung gelangen und wieder vergehen sahen. Das Papsttum selbst und seine wesentliche religiös-kirchliche Macht leuchtet aber heller als je in die Neuzeit hinein. Seine kirchliche Zentralstellung ist unbestrittener, sein Einfluß weittragender

als je im Mittelalter. Der Verlust seiner äußeren kirchenpolitischen Befugnisse hat es nicht verhindert, daß seine kirchliche Zentralgewalt noch in ein helleres Licht trat.

Verschwunden ist der mittelalterliche Bischof mit dem Schwert in der einen und dem Hirtenstab in der andern, sehr oft in der schwächeren Hand. Mit diesen Kirchenfürsten, in denen die Verbindung der kirchlichen und der politischen Gewalt im Mittelalter sich gleichsam verkörperte, ist aber der katholische Episkopat nicht ausgestorben. Als Ganzes betrachtet steht er vielmehr wesentlich höher als je im Mittelalter. Was kann der katholische Bischof in der Gegenwart nicht alles wirken und schaffen, trotzdem er nicht mehr über Städte und Länder gebietet wie ehedem, und trotzdem gerade die bischöfliche Wirksamkeit durch die falschen und sittlich schlechten Ideale der modernen Welt am empfindlichsten beeinträchtigt wird! Seine Verordnungen werden von dem Klerus mit religiöser Ehrfurcht entgegengenommen und mit Eifer durchgeführt; das treue katholische Volk jubelt ihm entgegen, sobald er sich ihm zeigt. Überall kann er neues religiöses Leben wecken, überall Mißstände abstellen, überall helfend, aneifernd, erhebend eingreifen! Seine zielbewußte und energische Arbeit bleibt selten ohne Erfolg; denn jener innere Widerstand, der im Mittelalter den Bischöfen so oft in den Weg trat, ist heute ganz und gar unmöglich. Wir würden wahre Wunder erleben, wenn nicht durch verschiedenartige Umstände die Entfaltung der dem katholischen Episkopat innewohnenden Kraft hintangehalten würde zum empfindlichen Schaden der katholischen Kirche

und zum größten Leidwesen derjenigen, welche sich eingestehen müssen, daß sie diese Umstände nicht zu ändern vermögen!

Verschwunden ist die privilegierte Sonderstellung des Weltklerus, die im Mittelalter den Neid der übrigen Stände so oft auf ihn gezogen hat. Die Reihen desselben sind durch den Wegfall seiner Privilegien und andere, wohlbekannte Ursachen bedeutend gelichtet worden. Als Ganzes betrachtet steht aber auch er an Geistesbildung, an sittlicher Lebensführung und fruchtbarer Thätigkeit, an Achtung bei dem katholischen Volke und selbst bei urteilsfähigen und leidenschaftslosen Gegnern unendlich höher als je im Mittelalter, in dem insbesondere der Seelsorgeklerus sich vielfach in einer erbärmlichen Lage befand. Im heutigen Klerus ist soviel geistige und sittliche Kraft aufgespeichert, daß nur jene Umstände, welche sie nicht zur vollen Entfaltung gelangen lassen, entfernt zu werden brauchten, um einen wahren kirchlichen Frühling mit reichen Blüten und köstlichen Früchten in die katholischen Länder, Diözesen und Einzelpfarreien einziehen zu lassen. Die Hemmungen, die ich hier im Auge habe, liegen aber nicht alle auf der Seite der modernen Kultur.

Verschwunden sind endlich so manche Einrichtungen und Institutionen der mittelalterlichen Zeit, in denen die gegenseitige Durchdringung des katholischen Kirchenlebens und des politischen Staatswesens zum Vorschein kam, wie die Inquisition, die Gesetze gegen die Häretiker, die geistlichen Gerichte mit ihren weltlichen Befugnissen; verschwunden ist mit einem Wort die Herrschaft des

Klerus auf allen Gebieten des Gesellschaftslebens, die dem Mittelalter einen wesentlich klerikalen Charakter verliehen hatte. Trotzdem wird niemand behaupten wollen, daß die katholische Kirche infolge dieses Wegfalles irgend etwas von ihrer inneren, religiösen Kraft verloren habe. Durch die strenge Scheidung zwischen Politik und Religion, Staatstum und Kirchentum, wie sie sich im Verlaufe der Neuzeit allmählich vollzog, hat sich ihre eigentliche Aufgabe viel klarer und reiner herausgestellt als dies im Mittelalter der Fall gewesen war. Damals fielen ihr viele Aufgaben zu, die begrifflich dem Staat angehörten, von diesem aber nicht wahrgenommen werden konnten, weil er selbst erst allmählich die Organisation und die Thätigkeitssphäre gewann, mit welcher er heute der Kirche gegenübersteht. Die dadurch herbeigeführte Verminderung der Arbeitsgebiete der katholischen Kirche wird aber reichlich aufgewogen durch die Erweiterung ihres eigentlichen kirchlichen Arbeitsfeldes sowohl auf dem theoretischen Gebiete der Glaubensverkündigung und der Theologie als auf dem des praktisch-religiösen Lebens, sowie durch die Möglichkeit, ihrer religiösen Aufgabe sich desto intensiver zu widmen.

Die moderne Kultur hat somit die katholische Kirche in eine Lage versetzt, die mit ihrer mittelalterlichen Vergangenheit in einem scharfen Gegensatz steht. Faßt man aber diese ihre Lage näher ins Auge, so nimmt man zwischen ihr und dem christlichen Altertum eine auffallende Verwandtschaft wahr. Diese Verwandtschaft ist begründet durch die Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, der kirchlichen Aktionsmittel

und des Hauptgegenstandes der kirchlichen Wirksamkeit in den beiden Zeiträumen. Wie in der Gegenwart, so standen sich auch im christlichen Altertum Kirche und Staat als fremde, in den ersten drei Jahrhunderten als feindliche Mächte gegenüber. Wie in der Gegenwart, so verfügte die katholische Kirche auch im christlichen Altertum der Hauptsache nach nur über rein geistige, sittliche und religiös-kirchliche Aktionsmittel, welche den Charakter ihrer Wirksamkeit wesentlich bestimmten. Wohl genießt die katholische Kirche zur Verteidigung ihres Besitzstandes den Schutz des Staates; dieser Schutz ist aber wesentlich verschieden von dem des Mittelalters. Er bezieht sich nur auf die äußeren Seiten des Kirchentums und richtet sich gegen die öffentlichen Beleidigungen ihrer Institutionen, die Vergewaltigung ihrer Organe und die Schädigungen ihres Vermögens; die inneren Gebiete ihres Lebens, die Wahrheit ihrer Lehren und die bindende Kraft ihrer Vorschriften werden davon nicht berührt. Er erstreckt sich übrigens auf alle anderen vom Staate anerkannten Religionsgemeinschaften. Für die Erweiterung ihres Besitzstandes ist sie ebenfalls auf sich, ihre geistige und religiöse Kraft angewiesen. Bekehrungen zum Katholizismus mit Hilfe des materiellen Schwertes, wie sie im Mittelalter öfters vorkamen, sind glücklicherweise heute nicht mehr möglich; im christlichen Altertum waren sie gänzlich unbekannt.

Wie verwandt endlich der Hauptgegenstand der Arbeit der katholischen Kirche in der Gegenwart mit dem der altchristlichen ist, leuchtet bei aufmerksamer Betrachtung sofort ein: beiderseits ist er wesentlich religiös-kirchlich;

beiderseits waltet das apologetisch-polemische Moment vor. Im Altertum mußte die katholische Kirche gegen das klassische Heidentum kämpfen; in der Gegenwart steht ihr das moderne Antichristentum gegenüber, das in sittlicher und religiöser Beziehung vor jenem nichts voraus hat.

Diese Verwandtschaft der heutigen Lage der katholischen Kirche mit dem christlichen Altertum kann ich nur als einen *Vorteil von großer Tragweite* betrachten; denn sie befähigt die katholische Kirche zu einer ebenso bedeutsamen und erfolgreichen Arbeitsleistung in der Verwirklichung der Ideale des Christentums als in den glorreichen Tagen ihres ersten Wirkens zum Wohle der Menschheit. Verdankt sie aber diesen Vorteil der modernen Kultur, so darf man gegen diese nicht die Anklage erheben, daß sie als solche die katholische Kirche notwendig daran hindere, ihre segensreiche Wirksamkeit auf den Gebieten, die ihr durch ihren Stifter selbst als Arbeitsfeld angewiesen wurden, zur fruchtbaren Entfaltung zu bringen.

Diese Anklage wäre um so ungerechter, als die moderne Kultur der katholischen Kirche nicht bloß nichts von dem genommen hat, was ihr wesentlich ist, sondern sie auch *in positiver Weise gefördert hat und noch immer fördert*. Die wesentliche Wirksamkeit der katholischen Kirche zur Erhaltung, Verbreitung und Fruchtbarmachung des Christentums für den Einzelmenschen sowie für die gesamte Menschheit und die göttlichen Gnadenmittel, die sie dazu befähigen, sind allerdings unabhängig von jeder Zeit und bleiben sich immer gleich. Die konkrete

Art und Weise, wie ihre Organe diese Aufgabe zu erfüllen suchen, die menschlichen Aktionsmittel, die sie anwenden, die Resultate, die sie erreichen, werden aber nach dem Zeugnisse der Geschichte immer wieder näher bestimmt durch die Eigenart der Zeit, innerhalb welcher die kirchliche Arbeit sich vollzieht. In der modernen Ausgestaltung der katholischen Kirchenverhältnisse machten sich nun aber neben zahlreichen, wohlbekannten Hindernissen Einflüsse der modernen Kultur auf Schritt und Tritt in günstigem Sinne geltend, und zwar erkennt man diese günstigen Einflüsse um so deutlicher, je schärfer man die charakteristischen Züge jener realen Verhältnisse ins Auge faßt.

Die im Vergleiche mit den mittelalterlichen Zuständen wesentlich höhere Lage des Papsttums, des Episkopates und des übrigen katholischen Klerus bis zum jüngsten Kaplan herab, das reinere Hervortreten ihrer eigentlichen kirchlichen Aufgaben, die Befreiung von allerlei Fesseln und Hemmungen in der wirksamen Durchführung der Ideale des Christentums während des Mittelalters: das alles ist freilich aus der katholischen Kirche selbst und aus ihren eigenen Kräften hervorgegangen; es hat sich aber unter direkter Mitwirkung der modernen Kultur verwirklicht. Denn es hängt zusammen mit dem Aufhören der kirchenpolitischen Verbindung des Papsttums und des Kaisertums, deren Nachteile ich früher betont habe, der Verquickung der Politik mit der Religion, welche diese jener dienstbar machte, der landesherrlichen Stellung des Episkopates, die ihn von seiner kirchlichen Aufgabe nur zu oft abzog, sodann mit dem Aufkommen und der

Auswirkung der Grundfaktoren der modernen Zeit, endlich mit den kulturellen Fortschritten auf dem psychologischen und sozialen Lebensgebiete, die kein vernünftiger Mensch der Neuzeit absprechen kann.

Die unendliche Erweiterung des Gesichtskreises des modernen Menschen, die neuen, außerordentlich zahlreichen und vielseitigen Mittel, die ihm zur Geistes- und Herzensbildung zu Gebote stehen, sind auch den Organen der katholischen Kirche zu gut gekommen und können für ihre kirchliche Tüchtigkeit immer fruchtbarer gemacht werden. Selbst die geistigen und religiösen Gegensätze der Neuzeit sind für sie fördernd geworden; denn sie stellen höhere geistige und sittliche Forderungen an die kirchlichen Organe jeder Gattung, als die mittelalterlichen Verhältnisse es je thaten. Es kann aber für geistliche Personen nur vorteilhaft sein, wenn sie genötigt werden, ein so intensives geistiges Leben als möglich zu führen.

Dieselben günstigen Einwirkungen der modernen Kultur zeigen sich auf verschiedenen kirchlichen Arbeitsgebieten. Ganz offen liegen sie zu Tage in der Geschichte der katholischen Theologie seit dem 16. Jahrhundert. Die Ausbildung der wissenschaftlichen Kirchengeschichte steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aufschwung der modernen Geschichtswissenschaft überhaupt. Welche große Bedeutung aber die historische Theologie im Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft besitzt, wird die Zukunft immer mehr zeigen, mag man dies nun in gewissen Kreisen freudig empfinden oder nicht. Für die Erweiterung und Vertiefung der dogmatischen, apologetischen und exegetischen Theologie haben verschiedene

moderne Wissenschaftszweige, Philosophie, Naturwissenschaften, Philologie und Altertumskunde im weitesten Umfange des Wortes, vergleichende Religionsgeschichte, wesentliche Dienste geleistet. Wenn andere theologische Disziplinen, wie die Moraltheologie, keine genügenden Fortschritte aufzuweisen haben, so liegt das zum Teil daran, daß die Anregungen der modernen Zeit keine entsprechende Berücksichtigung fanden. Ein jeder katholische Theologe, der es mit seiner Aufgabe ernst nimmt und seinen Schülern oder Lesern das Resultat seiner eigenen geistigen Arbeit bieten, nicht bloß alte und vielfach veraltete Kenntnisse „tradieren" will, sieht sich auf Schritt und Tritt genötigt, die moderne Wissenschaft zu berücksichtigen und mit dem ganzen modernen Geistesleben in lebendiger Fühlung zu bleiben.

Blicken wir auf das praktisch-kirchliche Leben hin, so sehen wir verwandte Erscheinungen. Der kirchliche Zentralismus, den wir als einen der Charakterzüge der jüngsten kirchlichen Entwicklung kennen lernten, hätte in seiner jetzigen Form ohne die modernen Verkehrsmittel, welche das rascheste Eingreifen Roms in die Angelegenheiten der entlegensten Diözesen gestatten, gar nicht entstehen können. Von welcher Bedeutung die Buchdruckerkunst und die Preßfreiheit für das Eindringen päpstlicher oder bischöflicher Belehrungen und Ermahnungen bis in die letzte Hütte eines verlorenen Gebirgsdorfes geworden sind, braucht kaum angedeutet zu werden. Wie sehr die Hebung der allgemeinen Bildung durch das Volksschulwesen die Arbeit des Klerus im Dienste der religiösen Bildung und Gesittung der breiten Volksschichten unter-

stützen und fördern kann, ist ebenso einleuchtend. Die losere Organisation der religiösen Kongregationen und Gesellschaften, an denen die katholische Gegenwart so reich ist, haben wir schon oben (S. 157) als eine kirchliche Frucht des Geistes der Neuzeit erkannt. Die strenge Klausur, die auch jetzt bei manchen alten Frauenorden noch besteht, hat als Symbol ihrer Weltabgeschiedenheit noch immer einen hohen idealen Sinn; die reale Bedeutung aber, die sie im Mittelalter besaß, ist zum Glück nicht mehr in demselben Maße vorhanden. Die Gründung von religiösen Genossenschaften mit vorwiegend humanitären Aufgaben und Zwecken, ja die ganze soziale Arbeit der katholischen Kirche ist durch moderne Kulturverhältnisse veranlaßt und von den Grundsätzen der modernen Zeit, welche die Befriedigung der realistischen Bedürfnisse der leidenden Menschheit wesentlich höher schätzt als das Mittelalter, beeinflußt.

Die Individualisierung des religiösen Lebens durch das Vorwiegen der Seelsorgerstellen gegenüber den Benefizien der Vergangenheit, durch das Aufkommen der verschiedenartigsten Andachtsformen und Frömmigkeitsübungen, die dem individuellen religiösen Bedürfnisse manchmal nur zu weit entgegenkommen, steht offenbar unter dem Zeichen des Subjektivismus der Neuzeit. Welch gewaltige Entfaltung und Spezialisierung ihrer Arbeitssphäre endlich die katholische Kirche der Vereinsfreiheit verdankt, das bezeugen sowohl ihre Erfolge auf dem umfangreichen Gebiete des katholischen Vereinswesens als die Bemühungen antikatholischer Regierungen der Gegenwart, sie an dieser Arbeit zu hindern durch die

Ersinnung von Fesseln im Namen desselben freiheitlichen Geistes, der sonst überall keine Fesseln und keine Schranken dulden mag.

Auf dem Wege einer rein historischen Betrachtung, die mit den vorstehenden Erörterungen bei dem Leser nur angeregt werden soll, gelangen wir somit zum Resultate, daß der thatsächlich bestehende intensive Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt im physisch-kulturellen Sinne des Wortes nicht zugleich ein wesentlicher und absoluter ist.

Auf Grund geschichtsphilosophischer und theologischer Erwägungen, die sich wesentlich mit denjenigen decken, die bei der Bestimmung der Stellung des Mittelalters in der Gesamtgeschichte der katholischen Kirche beherzigt wurden, darf sogar behauptet werden, daß ein solcher Gegensatz geradezu unmöglich ist. Das Wort des Herrn: „Ich bin bei euch bis an das Ende der Zeiten", verbürgt die bleibende Empfänglichkeit der Menschheit für die Ideale des Christentums. Der Grad dieser Empfänglichkeit kann wechseln und war bei den jungen germanischen Völkern sicher größer als in manchen Kreisen der Gegenwart. Die Empfänglichkeit selbst bildet aber die psychologische Grundlage für das Wirken der Kirche Christi und kann daher niemals fehlen. Wenn keine Zeit sich außerhalb der Bahnen der göttlichen Vorsehung bewegen kann, so erfüllt auch die Neuzeit eine gottgewollte Aufgabe. Diese Aufgabe vom Standpunkte des Christentums klar zu bestimmen und fest zu umgrenzen, ist die Zeit noch nicht da. Es ist aber nicht zweifelhaft, daß die katholische Kirche jetzt höher steht als im Mittelalter

und gerade auf den Zentralgebieten des religiösen Lebens mächtige Fortschritte aufweist, deren Zusammenhang mit den Grundfaktoren und den Kulturkräften der Neuzeit beweist, daß zwischen beiden trotz des oft genug betonten und nicht genug zu beklagenden Gegensatzes auch ein positives Verhältnis thatsächlich besteht.

Aus dieser Erkenntnis ergibt sich aber die *wichtige Folgerung*, daß von keinem gebildeten Katholiken im Namen der modernen Kultur gefordert werden kann, er müsse die katholische Kirche, seine geistige Mutter, prinzipiell verleugnen oder im praktischen Leben sich von ihr abwenden. Ebensowenig kann im Namen des Katholizismus verlangt werden, daß der Katholik sich zur modernen Kultur als solcher in einen prinzipiellen Gegensatz stelle; er ist vielmehr berechtigt, ja sogar verpflichtet, an der Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgaben nach Maßgabe seiner Kräfte treu und kräftig mitzuarbeiten. Noch wichtiger ist aber die weitere Folgerung, daß, wie das Ziel der Wirksamkeit der katholischen Kirche nicht in dem Kampf gegen die berechtigten Elemente und Bedürfnisse der modernen Kultur besteht, so auch dasjenige der modernen Welt nicht in dem bleibenden und notwendigen Kampfe gegen die katholische Kirche erblickt werden kann. Dieses Ziel ist vielmehr einerseits die *Aussöhnung der modernen Welt mit dem Katholizismus* durch die Anerkennung seines göttlichen Charakters und Inhaltes sowie seiner unbedingten religiösen Verpflichtungskraft, andererseits die *Wiedergewinnung des modernen Geistes selbst* für das wahre und lebendige Christentum durch die Missionsarbeit der katholischen Kirche, und durch diese

Wiedergewinnung **die Rettung der modernen Gesellschaft.**

Die Frage, wie diese Wiedergewinnung erreicht werden kann, gehört zu den schwierigsten Problemen der kirchlichen Gegenwart. Sie bietet der Betrachtung eine doppelte Seite, eine **kulturelle** und eine **religiöse**. Die letztere ist offenbar die höhere und schwierigere; denn sie bedeutet im wesentlichen die Frage, wie die der katholischen Kirche entfremdeten gebildeten Kreise sich die Gnade der **inneren Bekehrung** zum praktisch-religiösen Leben und zur katholischen Kirche als der alleinberechtigten Trägerin und Vermittlerin des wahren Christentums erwerben können. Schon diese Fragestellung zeigt, daß die Behandlung dieser Frage, die in den Bereich des Gewissens und der innersten persönlichen Angelegenheiten des Einzelnen fällt und deren Lösung in letzter Linie Gottes gnädiger Führung einer jeden Einzelseele anheimsteht, nicht in eine Schrift gehört, die eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den modernen Gegnern des Katholizismus vom Standpunkte des Kulturlebens bezweckt, nicht aber ein religiöser Massenbekehrungsversuch sein will.

Es kann sich also hier nur um die kulturelle Seite der Frage handeln; die Betrachtung der letzteren läßt sich aber von derjenigen der religiösen mit Fug und Recht trennen, weil der Katholizismus den Anspruch erhebt, nicht bloß für das religiöse, sondern auch für das ganze Kulturleben richtung- und normgebend zu sein, und weil einer der Hauptgründe für die Anfeindung der katholischen Kirche in der Gegenwart in der Anklage liegt, sie stehe den

kulturellen Forderungen und Lebensbedürfnissen des modernen Menschen hindernd im Wege.

Auch in dieser Beschränkung ist die Frage noch schwierig genug. Nach den vorausgegangenen Erörterungen dürfte jedoch der Versuch nicht aussichtslos sein, den Weg, der zur Beilegung des Konfliktes zwischen der modernen Welt und der katholischen Kirche, insoweit er sich in den Sphären des eigentlichen Kulturlebens bewegt, führen kann, grundsätzlich zu bestimmen.

Sechster Abschnitt.

Der Weg zur Beilegung des Konfliktes zwischen Welt und Kirche.

So vielfältig und so bedeutsam die Lebensaufgaben sein mögen, welche die göttliche Vorsehung dem 20. Jahrhundert zuweisen wird; es kann bei dem inneren Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft keinem Zweifel unterliegen, daß die Beilegung des Konfliktes der modernen Welt mit der katholischen Kirche seine bedeutsamste und wichtigste Aufgabe bilden muß. Der Grund, weshalb ich gerade dem 20. Jahrhundert die hohe Mission der Wiedergewinnung der modernen Welt für das katholische Christentum zuerkenne, liegt nicht in dem äußeren Umstande, daß dieses Jahrhundert eben jetzt beginnt; eine so oberflächliche Auffassung glaube ich nicht eigens abweisen zu müssen. In dem soeben hervorgehobenen Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft, vermöge dessen dieser alle Aufgaben zufallen, die jene nicht gelöst hat, erblicke ich auch den Hauptgrund dafür nicht. Vielmehr scheint mir der Gegensatz zwischen der modernen Welt und dem katholischen Christentum in der Gegenwart einen Höhepunkt erreicht zu haben, der die Frage nahelegt, ob der Katholizismus sich als ein einflußreicher Faktor in der

abendländischen Kulturentwicklung der nächsten Zukunft überhaupt behaupten wird oder nicht. Das Gefühl, daß es sich um eine solche entscheidende Stunde handelt, wird von vielen empfunden und kann daher nicht ein rein subjektives sein; es drängt sich jedem auf, der die heutige Lage des Katholizismus mit kritischem Auge betrachtet.

Die Frage, wie der Katholizismus als die Verkörperung des wahren Christentums jene Stellung zurückerobern kann, die ihm einst im abendländischen Kulturleben zukam, aus der er aber in der Gegenwart verdrängt ist, wurde in der jüngsten Zeit vielfach behandelt und hat innerhalb wie außerhalb katholischer Kreise zu lebhaften Diskussionen geführt, die noch in frischer Erinnerung sind. Die bisherige Erörterung dieser hochwichtigen Frage scheint mir aber katholischerseits an zwei Fehlern gelitten zu haben. Man hat die Frage losgelöst von dem historischen Boden, auf dem sie entstanden ist, und vorwiegend theoretisch und spekulativ aufgefaßt, ohne zu bedenken, daß eine historisch entstandene Frage vor allem vom geschichtlichen Gesichtspunkt behandelt werden muß. Noch verhängnisvoller war die Einseitigkeit, mit welcher man katholischen Kreisen ihren Mangel an Verständnis für die moderne Zeit vorgehalten hat, ohne genügend zu betonen, daß das größere Hindernis nicht auf katholischer Seite liegt.

Aus der Betrachtung der kirchlichen Folgen der Entwicklung der Neuzeit ergibt sich mit voller Klarheit, daß der heutige Gegensatz zwischen Welt und Kirche durch den Abfall vom Katholizismus entstanden ist, der sich in

den drei Stadien vollzogen hat, welche den drei kirchlichen Perioden der Neuzeit entsprechen. Da ich nun nachgewiesen zu haben glaube, daß dieser Abfall nicht durch die Grundfaktoren der Neuzeit gefordert wurde, so folgt unmittelbar, daß er durch eine einseitige Auffassung und Verwirklichung derselben seitens jener Vertreter der modernen Kultur, welche ihr den unchristlichen und antikatholischen Charakter gegeben haben, verursacht wurde. Also liegt *das erste*, ja im Grunde genommen *das einzige grundsätzliche Hindernis* auf seiten *der modernen Welt* und dieses kann nur durch die Arbeit der modernen Kulturkreise selbst beseitigt werden. Die *Träger der modernen Kultur* müssen daher energisch zur *Selbstprüfung* aufgefordert werden und *zur Ausscheidung alles dessen, was ihren Gegensatz zum Katholizismus grundsätzlich bedingt.*

Diese Aufforderung kann mit Fug und Recht an die Träger der modernen Kultur gerichtet werden; denn die moderne Kultur selbst ist keine ewige, unwandelbare Größe und kann keinen Anspruch auf *absolute Gültigkeit* erheben. Vom Standpunkte der Weltgeschichte aus betrachtet ist sie von gestern, nicht von Ewigkeit her. Sie ist die Schöpfung einiger führenden Geister, von denen keiner das sichere Bewußtsein in sich trug, die volle Wahrheit zu besitzen und von jedem Irrtum und Vorurteil frei zu sein. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, einen Blick in die Geschichte der modernen Philosophie zu werfen und die Weltanschauungen jener führenden Geister miteinander zu vergleichen.

Die moderne Kultur hat in Bezug auf ihre letzten Aufstellungen über die Innen- und Außenwelt gewechselt von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, ja von Person zu Person. Sie hat wiederholt als verhängnisvollen Irrtum verworfen, was ihr noch kurz zuvor als eine bleibende Errungenschaft ihrer Geistesarbeit erschien, und sie ist selbst nicht sicher, ob sie morgen nicht verbrennen wird, was sie heute noch anbetet. So sicher und fest sie den Bau aller jener Wissenschaften aufführen mag, die in den Bereich der empirischen und historischen Betrachtung und Forschung fallen; Zweifel, Unsicherheit und Widerspruch kennzeichnen ihre Antworten auf die letzten und wichtigsten Fragen, die des Menschen Geist und Herz bewegen und ohne deren sichere und wahre Beantwortung kein Reich und kein Volk die höchsten Höhen der wahren Kultur ersteigen kann. Die Unfähigkeit, die Grundlage für die ethische Lebensführung und den positiven Aufbau einer harmonischen Weltanschauung ganzer Völker zu bilden, hat sie durch mehrere ihrer berufensten Vertreter eingestanden. Mögen ihre Fortschritte auf den realistischen Gebieten des Gesellschaftslebens noch so große Anerkennung verdienen; sie gleicht dennoch einer Frucht, die in den herrlichsten Farben prangt, deren Kern aber der Verwesung geweiht ist!

Einer Aufforderung zur Selbstprüfung ihres Verhältnisses zum katholischen Christentum, die sich auf derartige Unvollkommenheiten und Schattenseiten stützt, können aber die Träger der modernen Kultur auch nachkommen, wenn sie die höchsten Interessen der Gegenwart

wahrnehmen und ihre eigenen sittlichen Pflichten erfüllen wollen. Sie können es, weil der Katholizismus nicht von ihnen fordert, daß sie irgend eine der echten Perlen, die auf dem Kleide der modernen Kultur prangen, preisgeben sollen. Nicht diese sind es ja, die ihren Gegensatz zum Katholizismus innerlich bedingen, sondern nur die unechten Perlen, die allerdings dicht neben den echten sitzen und mit diesen leider nur zu leicht verwechselt werden. Das ist die Erkenntnis, die sich uns durch den Vergleich der verschiedenen Arbeitsfelder der Gegenwart mit den wesentlichen Grundsätzen des Katholizismus oben mit Sicherheit ergeben hat. Als unechte Perlen müssen aber auch die begeistertsten Vertreter der modernen Kultur all das anerkennen, was dem Drang der Menschheit nach der Verwirklichung ihrer höchsten Güter, Wahrheit, Sittlichkeit, Recht und Religion widerspricht.

Wer wird nun in Abrede stellen wollen, daß die moderne Kultur zahlreiche Bestandteile und Äußerungen enthält, in denen dieser Widerspruch sich oft mit erschreckender Deutlichkeit offenbart? Diese schädlichen Auswüchse zu bekämpfen, ist somit eine Pflicht, die den Gegnern des Katholizismus im Namen der modernen Kultur selbst erwächst. Je mehr sie dieser Pflicht genügen werden, desto leichter werden sie in ein harmonisches Verhältnis zum Katholizismus treten können, da die Bestandteile der modernen Kultur, die er als unchristlich grundsätzlich verwirft, zugleich der gesunden, sowohl kritisch prüfenden als positiv aufbauenden Vernunft, den ewigen Normen der Sittlichkeit und der echten Religiosität, den sittlichen Grundsätzen künstlerischen Schaffens

und Wirkens, endlich der wahren Humanität widersprechen.

Nicht der letzte Grund, der viele Vertreter der modernen Kultur dazu verleitet, die Herstellung eines solchen harmonischen Verhältnisses von vornherein abzulehnen, liegt in der Verkennung dessen, was ich soeben hervorgehoben habe, nämlich einerseits in der *Überschätzung ihrer eigenen Ideale*, andererseits in der nicht selten geradezu *krassen Unkenntnis des Wesens des Katholizismus*, das sie nach vereinzelten Vorkommnissen der katholischen Vergangenheit oder nach gewissen Erscheinnngen des katholischen Lebens bemessen, die allerdings von weithin sichtbarer Wirkung, aber von durchaus untergeordneter innerer Bedeutung sind. Es darf daher mit vollem Recht an die Aufforderung der Gegner des Katholizismus zur Prüfung ihrer eigenen Position noch die weitere angeschlossen werden, sie mögen sich über sein Wesen und seine bleibenden Grundsätze theoretischer wie praktisch-religiöser Natur durch ein ernstes Studium genau unterrichten, um zu einer gerechten Würdigung desselben gelangen zu können.

Ich kenne nur ein Feld, auf welchem die moderne Kultur eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit dem Katholizismus im Namen ihrer Ideale mit einem berückenden Scheinrechte abweisen kann, das ist *die moderne Weltanschauung*, wie sie sich seit Descartes ausgebildet hat. Der wesentliche Punkt, in dem sich der Gegensatz hier gleichsam kristallisiert, ist die Ablehnung des metaphysischen Denkens, die sich auf die erkenntnistheoretischen Grundsätze der modernsten Philosophie stützt,

wie sie wesentlich durch Kant bestimmt wurden. Aber auch hier ist die Position des modernen Denkens nicht unwandelbar. Ich betrachte die ganze moderne Entwicklung der Philosophie nicht als den Abschluß, sondern in ihren bleibenden Errungenschaften als den Anfang einer neuen Arbeit im Dienste der theoretischen Welterklärung und der sittlichen Lebensführung, deren Abschluß noch in weiten Zukunftsfernen liegt.

Der Versuch, das theoretische Weltbild vom denkenden Subjekt aus zu konstruieren unter Verzicht auf alle Tradition und unter Ablehnung aller historisch ausgebildeten philosophischen Systeme, ist durch die Verhältnisse veranlaßt worden, die wir früher gewürdigt haben, und konnte psychologisch gar nicht ausbleiben. Der Standpunkt, den Descartes und seine Nachfolger einnahmen, hat auch zu so vielen und so bedeutsamen neuen Erkenntnissen geführt, die ohne diesen Standpunkt nicht erobert worden wären, daß nur die vollständige Verkennung der Gesetze der menschlichen Geistesentwicklung zur Äußerung des thörichten Wunsches verleiten kann, es möchte die ganze Periode der modernen philosophischen Geistesarbeit unterblieben sein.

Andererseits sollten aber die Anhänger der modernen Philosophie nicht vergessen, daß ihr Standpunkt von Anfang an einseitig war und daß sie durch das mächtige Aufleben des empirischen Denkens notwendig in bestimmte Bahnen hineingelenkt wurde, die nicht alle Wege bezeichnen, auf denen der menschliche Geist zur vollen Wahrheit gelangt. Die Vorstellung, als ob echtes philosophisches Denken erst im 17. oder gar erst am Ende des 18. Jahr-

hunderts entstanden sei, ist entschieden so engherzig, extrem national, ich möchte fast sagen untermenschlich, daß sie sich auf die Dauer nicht halten wird. Die Reaktion gegen die metaphysiklose Philosophie ist ja bereits im Werden und hat z. B. in Fr. Paulsen einen wenn auch schüchternen Vertreter gefunden. Es ist allerdings sehr bezeichnend, daß jüngst protestantischerseits die These verteidigt werden mußte, die Theologie sei unmöglich ohne Metaphysik;[1] bei dem inneren Zusammenhang zwischen Theologie und Philosophie ist aber dieses Symptom der Rückkehr zur metaphysischen Denkweise höchst erfreulich. Wird einmal diese Rückkehr, die eigentlich einen Fortschritt des modernen Denkens bedeutet, sich vollzogen haben, so wird die Versöhnung zwischen dem metaphysischen und dem empirischen Denken in erster Linie dem Katholizismus zu gute kommen.

Ich unterlasse es, die an die Vertreter der modernen Kultur gerichtete Aufforderung auch den Anhängern der protestantischen Kirchen zur Beherzigung zu empfehlen, weil ich zwischen dem Protestantismus und der modernen Kultur keinen wesentlichen Zusammenhang anzuerkennen vermag (vgl. oben S. 335 ff.). Ich kann aber die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Protestantismus die Versöhnung der modernen Welt mit dem Katholizismus in hohem Grade erschwert, einmal weil die meisten Vertreter der modernen Kultur dem Protestantismus huldigen und dadurch verleitet werden, den Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt besonders zu

[1] Vgl. G. Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie, Berlin 1901.

urgieren und als einen absoluten hinzustellen; sodann weil die Protestanten es an einer gerechten Würdigung des Katholizismus im vollen Umfange seiner Thätigkeit noch immer empfindlich fehlen lassen. Es ließe sich darüber vieles sagen; die Klage insbesondere, daß der Konfirmationsunterricht dazu benützt werde, den jungen Konfirmanden die schwersten Entstellungen katholischer Lehre und katholischen Lebens beizubringen und sie mit einem intensiven Haß gegen alles Katholische zu erfüllen, ist in den öffentlichen Blättern so oft wiederholt worden, daß man an ihrer Berechtigung kaum zweifeln kann.

Ich will es aber vermeiden, die konfessionelle Polemik in dieser Betrachtung mitklingen zu lassen. Darin wird leider noch immer hüben und drüben viel und arg gesündigt; ich glaube jedoch eine unbestreitbare Thatsache auszusprechen, wenn ich behaupte, daß wir Katholiken den Protestanten gegenüber viel unbefangener sind als sie uns gegenüber, daß wir ihre Leistungen viel gerechter beurteilen als sie die unserigen,[1]) daß mit einem Worte der katholische Geist viel versöhnlicher ist als der protestantische. Auch hier zeigt sich, daß der Katholizismus nicht wesentlich Antiprotestantismus ist. Manchmal werden sogar die Grenzen vernünftiger Versöhnlichkeit katholischerseits nicht unerheblich überschritten!

Es muß den Anhängern der modernen Kultur in

---

[1]) Zum Beleg hiefür sei nur auf die Schrift von R. Seeberg, An der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Rückblicke auf das letzte Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte, 2. Auflage, Leipzig 1901, hingewiesen, deren Rückblick auf die Geschichte der katholischen Kirche von Leo XII bis Leo XIII (S. 133—136) als ein Muster von Einseitigkeit und Gehässigkeit bezeichnet werden muß.

ihrer antikatholischen Gestalt überlassen bleiben, ob sie der an sie gerichteten Aufforderung Folge leisten wollen oder nicht. Über die Schwierigkeit der Beseitigung alles dessen, was wir als das eigentliche Hindernis gegen die Beilegung des modernen Konflikts zwischen Welt und Kirche erkannt haben, darf man sich freilich nicht hinwegtäuschen; ich zweifle aber nicht daran, daß die Notwendigkeit dieser Selbstprüfung und Ausscheidung der antichristlichen und antikatholischen Elemente der modernen Welt sich früher oder später dem Bewußtsein der besseren unter ihnen als unabwendbar aufdrängen wird. Zu dieser Hoffnung berechtigt die hervorragende Stellung, die der Katholizismus trotz aller Angriffe unter den Kulturfaktoren der Gegenwart annoch einnimmt. Die bloße Verneinung schafft ihn nicht aus der Welt. Das könnte nur die geistige, ethische und religiöse Überwindung des Katholizismus thun. Für eine solche besitzt aber die moderne Kultur nicht die geringste Aussicht, geschweige denn, daß diese Überwindung ihr schon gelungen wäre. Die Gegner des Katholizismus, die dieser Ansicht huldigen, befinden sich in einer argen Selbsttäuschung!

Die Hoffnung aber, die ich vorhin ausgesprochen habe, stützt sich auf folgende Erwägungen. Wer den Gang der modernen Welt aufmerksam verfolgt, kann sich der Erkenntnis nicht entschlagen, daß sie in demselben Maße, in dem sie antikirchlich, antichristlich und antireligiös geworden ist, auch auf den vollen Besitz und Genuß der edelsten Früchte wahrer Kultur mehr und mehr hat verzichten müssen. Um das klar einzusehen, genügt es, die zwei Gebiete, auf denen das moderne

Kulturleben sich bewegt, sorgfältig von einander zu unterscheiden und das niedere von dem höheren zu sondern. Das niedere Gebiet umfaßt das Gesamtresultat jener Thätigkeit der modernen Welt, die sich auf die Güter der äußeren Natur bezieht zu dem Zwecke, sie der wachsenden Vervollkommnung ihrer realistischen Daseinsverhältnisse immer dienstbarer zu machen. Dieses Gebiet dürfte richtiger als dasjenige der Zivilisation bezeichnet werden und wird auch öfters in dieser Weise benannt.[1]) Auf diesem kann der modernen Welt eine fortschreitende thatsächliche Besserung der rein irdischen Verhältnisse der Menschheit unbedenklich zugestanden werden. Man kann sogar zugeben, daß sie durch ihre gegensätzliche Stellungnahme zur Kirche, zum Christentum und zur Religion nicht gehindert wurde, dieser Errungenschaften sich zu erfreuen.

Die Zivilisation in diesem Sinne verstanden ist aber noch lange nicht die wahre und eigentliche Kultur in der höheren Bedeutung dieses Wortes. In diesem höheren Sinne bedeutet das Wort „Kultur", wie ich es schon oben (S. 313) angedeutet habe, das Gesamtresultat jener Thätigkeit der menschlichen Gesellschaft, welche die Erkenntnis der Wahrheit, die Verwirklichung der Sittlichkeit, den Genuß der Schönheit, die Wahrung des Rechtes und die Pflege der Religion zum Gegenstande hat und deren Ziel die wachsende Verwirklichung des Vollkommenheitsideals bildet, das Gott der Menschheit vorgezeichnet hat.

---

[1]) Die Worte „Zivilisation" und „Kultur" werden oft auch in umgekehrter Weise angewandt; ich halte aber den im Texte adoptierten Sprachgebrauch für entsprechender.

Nun lehrt die Weltgeschichte, daß dieses abstrakte Kulturideal nicht bloß in der antiken Zeit bei keinem Volke und in keiner Zeit in seinem ganzen Umfange verwirklicht, sondern in seinem vollen Inhalt und in seiner ganzen Tiefe erst durch das Christentum erkannt wurde. Das Christentum hat aber diesem Ideal einen neuen, höheren Inhalt und ein neues, höheres Ziel gegeben, indem es dem menschlichen Geiste gottgeoffenbarte Wahrheiten predigte, dem menschlichen Willen göttliche Gnade mitteilte und der ganzen Menschheit die übernatürliche Vollkommenheit und Seligkeit im Jenseits als das wahre Ziel kundgab, zu welchem das diesseitige Kulturleben im Verhältnis der Vorbereitung stehen soll. Erst dadurch hat aber auch das natürliche Streben des Menschen nach Wahrheit, Sittlichkeit, Recht und ästhetischem Genusse jene Entfaltungskraft gewonnen, die das antike Heidentum ihm vorenthalten hatte, und das religiöse Bedürfnis, das der menschlichen Natur unvertilgbar innewohnt, den von Gott gewollten Inhalt und das von Gott gesteckte Ziel empfangen. Die Anfänge der christlichen Kultur im nachapostolischen Zeitalter bedeuten daher auch den Beginn des Eintrittes der wahren Kultur in die Weltgeschichte. Es entsprach sowohl dem Wesen des Christentums selbst als den größten Bedürfnissen der damaligen Welt, wenn das Christentum seine Arbeit mit der Regeneration der religiösen Kultur begann. Wenn seine erneuende Wirksamkeit nicht gleich alle Gebiete des Kulturlebens umfaßte, so war das die Folge der feindseligen Haltung, welche die maßgebenden Kulturkreise dem Christentum gegenüber drei Jahrhunderte lang einnahmen. Es

gewann jedoch schon im zweiten Jahrhundert eine Reihe von hervorragenden Geistern, welche zugleich die ersten Herolde der christlichen Kultur innerhalb des römischen Reiches wurden. Diese Persönlichkeiten, an ihrer Spitze die griechischen Apologeten, empfanden es als eine geistige Befreiung, von deren Seligkeit wir uns kaum noch eine Vorstellung machen können, als sie aus dem Wirrsal der antiken philosophischen Systeme und Schulen in das Reich der Wahrheit, der einen, unwandelbaren, göttlichen Wahrheit hineingeführt wurden. Nach Konstantins großer Befreiungsthat erfaßte das Christentum allmählich alle Gebiete der Kulturarbeit, das intellektuelle, das sittliche, das ästhetische und das gesellschaftliche in steigendem Maße. Eine vollständige Durchdringung des ganzen Kulturlebens der antiken Völker gelang ihm allerdings nicht, aber nicht aus Mangel an genügender eigener Kraft, sondern infolge des zähen Widerstandes, den die heidnischen Elemente des antiken Lebens seiner regenerierenden Thätigkeit entgegensetzten.

Welchen Segen die neuen Völker, die aus der Völkerwanderung hervorgingen, von der Wirksamkeit der katholischen Kirche empfingen und zu welcher Kulturhöhe sie dadurch emporgehoben wurden, das haben wir früher zur Genüge erkannt. Der historische Rückblick auf die Entwicklung der Neuzeit lehrte uns aber mit ebenso großer Deutlichkeit, daß die Emanzipation von den Idealen der katholischen Kirche auf keinem einzigen Lebensgebiete zur Quelle inneren Segens und wahren Fortschrittes für die moderne Welt geworden ist. Wahre Fortschritte verdankte sie den neuen Kräften, die sich seit dem Beginn

der modernen Zeiten geltend gemacht haben; daß diese Kräfte aber nicht in einem inneren Gegensatze zur katholischen Kirche stehen, glaube ich im vorigen Abschnitte nachgewiesen zu haben.

Was daher den Gegensatz der modernen Welt zur katholischen Kirche bedingt, das ist nicht Kraft, sondern Schwäche, vor allem geistige, sittliche und religiöse Schwäche. Von den Offenbarungen dieser Schwäche ließe sich ein schreckenerregendes Bild entwerfen; sie liegen aber so klar zu Tage, daß eine ausführliche Beschreibung gar nicht notwendig ist. Ich halte es für ersprießlicher, die Thatsache zu betonen, daß die wichtigsten und bedeutsamsten Bestandteile der modernen Kultur, die nach Maßgabe unserer obigen Begriffsbestimmung in Wirklichkeit auf diese Eigenschaft Anspruch erheben können, aus dem Schatze des Christentums und der katholischen Kirche stammen, vermöge sowohl des historischen Zusammenhanges der modernen Zeit mit der christlich-mittelalterlichen als des lebendigen Fortwirkens der katholischen Kirche in der Gegenwart selbst und der energischen Geltendmachung ihres erhebenden und veredelnden Einflusses, der sich thatsächlich auch auf jene unserer Zeitgenossen erstreckt, die sich grundsätzlich demselben zu entschlagen suchen.

Ist dem aber so, dann kann das letzte Resultat jener Selbstprüfung, die von den Trägern der modernen Kultur gefordert werden muß, nicht bloß die Ausscheidung der antichristlichen und antikatholischen Elemente derselben sein, sondern, als Frucht der bereitwilligen Mitwirkung mit Gottes Gnade, die positive Anerkennung und Aneignung des vollen und ganzen Christentums, wie die katholische

Kirche allein es vermittelt, und in diesem Sinne die Rückkehr zum Katholizismus und zu seinen befreienden und beseligenden Idealen. Daß aber diese Rückkehr nicht einen Rückschritt bedeutet, davon kann freilich nur das Erleben der inneren Herrlichkeit und Seligkeit des katholischen Christentums die modernen Menschen überzeugen und darum ist es vor allem notwendig, daß das religiöse Leben wieder die erste und vorzüglichste Stelle im modernen Kulturleben einnehme, wie es diese Stelle im Begriffe der höheren Kultur selbst einnimmt als die ethische Verbindung mit dem Urquell und dem persönlichen Inhaber der Ideale des Wahren, Guten uud Schönen, deren fortschreitende Verwirklichung im Leben des Einzelnen wie der ganzen Menschheit den Inhalt und das Ziel der wahren Kultur bildet.

Zur Erreichung dieses Resultates besitzen die Träger der modernen Kultur im antikatholischen Sinne des Wortes nicht die genügende Kraft; das beweist leider jeder neue Tag mit größerer Bestimmtheit. Gerade die wachsende Armut unserer Gegenwart an wahrer Geistes- und Herzensbildung wird aber in manchem modernen Menschen je länger, desto intensiver jenes Gefühl hervorrufen, das den verlorenen Sohn in die Arme seines Vaters zurückgeführt hat (Luk. 15, 11 ff.). Mögen daher die Anzeichen der Rückkehr in das Vaterhaus und in den Schoß der katholischen Kirche in größerem Stile noch so spärlich sein, eine Hoffnung, die sich auf die dargelegten Gründe und in letzter Linie auf die unlösbare Verbindung zwischen wahrem Christentum und echter Kultur stützt, muß früher oder später in Erfüllung gehen.

Einer größeren Hoffnung auf einen unmittelbaren praktischen Erfolg darf die parallele Aufforderung an die Katholiken der Gegenwart, an der Versöhnung der modernen Welt mit der katholischen Kirche treu mitzuarbeiten, sich hingeben. Daß eine solche Aufforderung nicht gegenstandslos ist, glaube ich nach meinen bisherigen Ausführungen nicht eigens beweisen zu müssen. In allen drei kirchlichen Perioden der Neuzeit hat es nicht an Erscheinungen gefehlt, die geeignet waren, den Anhängern der neuen Zeit zum Stein des Anstoßes zu werden und sie infolge verfehlter Maßnahmen einzelner kirchlicher Persönlichkeiten zu einer falschen Stellung zur katholischen Kirche selbst zu veranlassen. Das ist eine Thatsache, die mit der Wucht, die der Thatsächlichkeit eigen ist, immer fortwirkt, und deren ferneres Wirken um jeden Preis verhindert werden muß. Jene Aufforderung ist daher nicht als die That eines Einzelnen aufzufassen; sie liegt in den Verhältnissen selbst, wie sie historisch geworden sind. Ist aber der Einzelne objektiv dazu berechtigt, eine derartige Aufforderung zu formulieren?

Zur richtigen Würdigung dieser Frage besinne man sich vor allem darauf, daß keine Periode der Wirksamkeit der katholischen Kirche den Anspruch darauf erheben kann, die Verwirklichung ihres vollen Ideals darzustellen. Die vollkommene Kirche ohne Makel und ohne Gebrechen ist die vollendete Kirche des Jenseits. Die Kirche auf Erden ist die streitende, nicht bloß insofern sie mit äußeren Gegnern immerdar zu kämpfen hat, sondern auch weil sie gegen Unvollkommenheiten, die sich bei ihren

Mitgliedern bis zu den höchsten Stufen hinauf immer geltend machen, ankämpfen muß. Zwischen den Idealen der katholischen Kirche und ihrer thatsächlichen Verwirklichung in einer bestimmten Zeit muß daher sorgfältig unterschieden werden. Ist nun das Ideal erst im Jenseits erreichbar, so stellt sich die ganze Geschichte der Kirche als eine Annäherung an jenes Ideal dar, das allen Gliedern der katholischen Kirche vorleuchten und dessen fortschreitende Verwirklichung das treibende Motiv für ihre kirchliche Arbeit bilden soll. Kein unterrichteter Katholik kann somit daran Anstoß nehmen, daß nicht alle ihre Aufgaben immer vollkommen gelöst werden und daß zu jeder Zeit eine gewisse Spannung zwischen Wirklichkeit und Ideal auch in ihr vorhanden ist. Die Geschichte spricht hier übrigens eine so deutliche Sprache, daß diese Sprache auch vernommen würde, wenn wir Katholiken ihre Lehren verschweigen wollten.

Es kann aber auch kein wissenschaftlicher Gegner der katholischen Kirche dieses Zeugnis ihrer Geschichte gegen sie ausnützen, ohne dadurch zu beweisen, daß er an die katholische Kirche Forderungen stellt, die von keiner auf Menschen angewiesenen und unter Menschen wirkenden Institution erfüllt werden können. Der Mißbrauch aber, der mit Zugeständnissen von katholischer Seite getrieben werden kann, darf auf keinen Fall davon abhalten, der geschichtlichen Wahrheit Zeugnis zu geben. Um diesem Mißbrauch, der leider nicht selten von unseren Gegnern getrieben wird, die Spitze von vornherein abzubrechen, muß mit aller Offenheit und Entschiedenheit herausgesagt werden, daß wer sich als treuer Sohn der katholischen

Kirche bekennt, sich damit nicht zu den menschlichen Schwächen ihrer Vertreter und Glieder, sondern zu den göttlichen Kräften bekennt, die sich in ihr offenbaren, nicht zu den zeitgeschichtlichen Wandlungen ihrer irdischen Laufbahn, sondern zu den ewigen Sternen, die ihrer göttlichen Mission voranleuchten, nicht zu den überlebten Resultaten bestimmter kirchlicher Arbeitszeiten, sondern zu den lebendigen Quellen ihres Schaffens, die niemals versiegen können, weil sie aus dem ewigen Leben hervorbrechen und in das ewige Leben wieder hineinfließen.

Erfahrungen aus der jüngsten Zeit lehren, daß es angezeigt ist, derartige Erwägungen vorauszuschicken, um bei der Besprechung praktisch-kirchlicher Aufgaben Mißverständnisse im eigenen Lager zu vermeiden.

Der Inhalt der Aufforderung, welche die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche allen ihren einzelnen Mitgliedern nahelegt, die in irgend einer Weise berufen sind, an der Beilegung des Konfliktes zwischen Welt und Kirche mitzuarbeiten, ist so mannigfaltig und richtet sich nach so verschiedenartigen Umständen von Zeit und Ort, Person und Amt, daß es in diesem Zusammenhang unmöglich ist, das weite Feld theoretischer und praktischer Arbeit, die zahlreichen Einzelaufgaben, die zur Erreichung jenes Zieles gelöst werden müssen, eingehend zu besprechen. Eine Reihe dieser Aufgaben läßt sich auch vor der Öffentlichkeit gar nicht behandeln, ohne die kirchliche Autorität in Mitleidenschaft zu ziehen. Ich halte es aber, wie ich im Vorworte bereits betont habe, für verfehlt, Angelegenheiten und praktische Maßnahmen der kirchlichen Autorität vor die Öffentlichkeit zu zerren. Zur

Behandlung dieser Fragen gibt es andere, geeignetere Wege, vor allem die Abhaltung von Provinzialkonzilien und Diözesansynoden, als deren Zweck das Konzil von Trient die Besserung der Sitten, die Abstellung von Mißständen, die Beilegung von Kontroversen ausdrücklich bezeichnet hat und deren Abhaltung es mit derselben Autorität verlangte, mit der es die Klerikalseminare vorschrieb. Sollten aber derartige kirchliche Versammlungen in der Gegenwart unmöglich sein, wofür allerdings kein Grund ersichtlich ist (Diözesansynoden sind übrigens in jüngster Zeit mehrfach abgehalten worden), so stehen noch hundert andere Wege zur Erreichung desselben Zieles offen, z. B. die Erweiterung des Kreises der alljährlichen Bischofsversammlungen durch die Heranziehung von Mitgliedern des Klerus, denen die Aufgabe obläge, die brennenden Fragen zu behandeln und auf neue Bedürfnisse sowie neue Mittel zur Befriedigung derselben hinzuweisen.

Die prinzipielle Richtung und die wesentlichen Gebiete der katholischen Arbeit, die der nächsten Zukunft zufällt, sind entscheidend und diese lassen sich aus unseren Erörterungen mit voller Klarheit und Bestimmtheit erkennen. Vor allem ist es die aktive und arbeitsfreudige Teilnahme an dem dreifachen Kampfe der katholischen Kirche, dessen Gegenstand oben (S. 299 f.) bestimmt wurde und von dessen Ausgang das Schicksal der modernen Welt abhängen wird. Der Glaube an die göttliche Stiftung und Leitung der katholischen Kirche erfüllt uns allerdings mit der unwandelbaren Zuversicht, daß sie aus diesem Kampfe siegreich hervorgehen wird. Diese Zuversicht entbindet aber nicht bloß nicht

von der Teilnahme an demselben, sondern verpflichtet geradezu zu dieser Teilnahme. Denn sein Gegenstand ist von einer so vitalen Tragweite für die katholische Kirche, daß, wer sich diesem Kampfe entziehen würde, eben damit aufhören müßte, ein treuer und wahrer Katholik zu sein. Sodann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es von dem Grade, in welchem die einzelnen Katholiken für die dogmatische und innere Alleinberechtigung der katholischen Kirche, ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die absolute Wahrheit ihrer religiösen Lehren, die innere Verpflichtungskraft ihrer sittlichen und religiös-kirchlichen Vorschriften, den hohen Wert ihrer Institutionen eintreten, wesentlich abhängen muß, in welchem Umfang die moderne Welt für das katholische Christentum zurückerobert werden wird. Ideen und Grundsätze besitzen eben nur soviel historische Kraft, als sie Vertreter finden, welche ihre Geistes- und Willenskraft für ihre Verwirklichung in der realen Welt mit größerer oder geringerer Energie und Ausdauer einsetzen. Das gilt, wie die Kirchengeschichte zur Genüge lehrt, auch von den Ideen und Grundsätzen des katholischen Christentums, so sehr Gottes Gnade und seine natürliche und übernatürliche Vorsehung für den thatsächlichen Erfolg maßgebend sind.

Dabei verdient noch ein zweites Moment volle Berücksichtigung, nämlich die Missionspflicht, welche jeder Katholik in irgend einer Weise seinem Mitmenschen gegenüber zu erfüllen hat und auf die ich schon in der Einleitung (S. 18) aufmerksam gemacht habe. Wer als treuer Sohn der katholischen Kirche seinen Lebensgang mit dem Streben nach demütiger Selbsterkenntnis untersucht, wird

in den allermeisten Fällen sich zugestehen müssen, daß das Glück der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und die Anteilnahme an ihren Segnungen, das ja in letzter Linie Gottes gnädiges Geschenk ist, auch im Lichte historischer und psychologischer Betrachtungsweise viel weniger sein eigenes Werk ist als das Resultat einer ganzen Reihe von Umständen, Verhältnissen und Begebenheiten, die einen günstigen Einfluß auf sein religiöses Leben ausgeübt haben, deren Eintreten und deren Verknüpfung aber von seinem Willen und seiner freien Entscheidung in mancher Beziehung unabhängig waren.

Analog verhält es sich aber mit der größten Anzahl derjenigen, die der katholischen Kirche fremd oder entfremdet gegenüberstehen. Von den Anhängern des Protestantismus, die von Geburt an einer seiner kirchlichen Gemeinschaften angehören, leuchtet das ohne weiteres ein. Für wie viele von denen, die wohl von Geburt der katholischen Kirche angehören, sich aber nicht als treue Glieder derselben bekennen (und diese habe ich zunächst im Auge), gelten aber nicht wesentlich ähnliche Verhältnisse? Man darf ruhig behaupten, daß die weitaus größte Zahl derselben durch die übermächtigen Einflüsse, die ihr der katholischen Kirche bereits entfremdetes Elternhaus, ihre Erziehung und Umgebung, der Zeitgeist und die herrschende antikatholische Weltanschauung auf sie ausübten, zum inneren Abfall von dem angestammten Glauben verführt wurde. Bedenkt man dabei noch, daß die meisten dieser Einflüsse sich geltend machten, als die davon Betroffenen noch nicht die geistige und sittliche Reife besaßen, die zur Abwehr derselben notwendig ge-

wesen wäre, so sinkt die volle ethische Verantwortlichkeit derselben noch um manchen Grad herunter. Damit soll freilich nicht im entferntesten in Abrede gestellt werden, daß auch für sie die Entscheidungsstunde früher oder später schlägt, und daß die in dieser Stunde getroffene Entscheidung jene Verantwortung nach sich zieht, die dem Grade ihrer Erkenntnis und der Stärke ihres Willens entspricht. Wer sich aber ein offenes Auge für die Wahrnehmung und unbefangene Würdigung der unendlich verwickelten Lebensverhältnisse der Gegenwart bewahrt hat, wird der Annahme zustimmen, daß die praktische Abkehr von der katholischen Kirche und ihren religiösen Pflichten in den seltensten Fällen die Frucht eines absolut bösen Willens und der eigentlichen Verstocktheit des Herzens bedeutet.

Aus dieser Sachlage erwächst aber den treuen Söhnen der katholischen Kirche eine Missionspflicht, deren Erfüllung vielleicht niemals so dringend an sie herantrat wie in der Gegenwart. Wird diese Pflicht in genügender und entsprechender Weise erfüllt? Wer diese Frage beantworten will, thut gut daran, sich an das Gleichnis vom verlorenen Sohne zu erinnern. Nicht ohne Grund hat Christus darin den auffallenden und lehrreichen Gegensatz gezeichnet zwischen dem Vater, der, als der verlorene, aber reumütig gewordene Sohn noch weit entfernt war, denselben sieht und von Mitleid gerührt ihm entgegenläuft, ihm um den Hals fällt, ihn küßt und ihm ein Freudenmahl bereitet, und dem älteren, treugebliebenen Sohn, der zornig wird und nicht in das Haus hineingehen will! Offenbar hätte der ältere Sohn die Hand-

lungsweise des Vaters als Norm und Regel ansehen und befolgen sollen; vielleicht hätte er sogar dem jüngeren Bruder in das ferne Land nachziehen und den Entschluß, zu dem Vater zurückzukehren, in ihm wachrufen und stärken sollen! Die katholische Kirche führt uns jedes Jahr in der Evangelienperikope dieses Gleichnis vor; möge die darin enthaltene Lehre mehr und mehr beherzigt und befolgt werden! Befolgt wird sie ohne Zweifel, wenn die Vorurteile und Irrtümer, die der katholischen Kirche jenen dreifachen Kampf aufgenötigt haben, in wirksamer und zugleich in echt christlicher Weise bekämpft werden nach dem altbewährten katholischen Grundsatze: Vernichtet den Irrtum, aber liebet die Menschen, die in dem Irrtum befangen sind!

Die Teilnahme an dem Kampfe der katholischen Kirche ist aber nur die polemische Seite der großen Gesamtaufgabe, die eines jeden treuen Katholiken harrt. Zur polemischen muß die positive Arbeit hinzutreten; diese aber verlangt die volle und ganze Hingabe an die katholische Kirche, ihre Lehren, ihre sittlichen und praktisch-religiösen Vorschriften und Einrichtungen zu dem hohen Zwecke, vor allem jenen Reichtum an übernatürlicher Wahrheit und Gnade sich anzueignen, den sie von Christus empfangen hat. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und dieses alles wird euch hinzugegeben werden“ (Matth. 6, 33): das ist das große Gesetz des übernatürlichen Lebens, das Christus aufgestellt hat, das die katholische Kirche in der Gegenwart wie in allen Jahrhunderten ihrer Vergangenheit auf das eindringlichste predigt und dessen Befolgung die Signatur des wahren

katholischen Lebens bildet. Denn: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte? Oder was kann der Mensch wohl geben, um seine Seele wieder einzutauschen?“ (Matth. 16, 26.) Diese Mahnung des Herrn gilt vielleicht für keine Zeit mehr als für die unsrige, in welcher die Arbeit im Dienste der Eroberung der äußeren Welt und das hastige Jagen nach den irdischen Gütern so viele Menschen von der Wahrnehmung und Pflege ihrer eigentlichen Lebensaufgabe vollständig oder doch in ungebührlichem Maße abzieht.

Daß die katholische Kirche der modernen Welt diese eigentliche und höchste Lebensaufgabe mit unwandelbarer Festigkeit und in energischer Sprache immer wieder vorhält, das ist ihr unermeßliches Verdienst um die moderne Kultur und damit leistet sie für das wahre Wohl derselben unendlich mehr als alle jene fieberhafte Geschäftigkeit irdischen Inhaltes und vergänglichen Wertes überhaupt dafür leisten kann. Das muß selbst der Gegner der katholischen Kirche zugeben, sobald er das höhere Gebiet der Kultur von dem niederen trennt und den unendlichen Abstand zwischen beiden auf sein Urteil einwirken läßt. Denn er wird nicht leugnen können, daß keine Macht auf Erden die Erkenntnis der höchsten und wichtigsten Wahrheit, die Verwirklichung der echten Sittlichkeit, die unentwegte Pflege des Rechtes in den vielfältigen Verhältnissen des privaten wie des öffentlichen Lebens kräftiger gefördert hat und immerdar fördert als die katholische Kirche.

Für den Katholiken ist somit der wesentliche Inhalt

und das letzte Ziel seiner Lebensaufgabe mit einer Klarheit und Sicherheit bestimmt, um die ihn jeder moderne Mensch, der sich anderswo über die letzten und wichtigsten Fragen des Lebens orientieren will, aufrichtig zu beneiden allen Grund hat. Eine nähere Auseinandersetzung der religiös-kirchlichen Pflichten des Katholiken fällt nun nicht in den Rahmen dieses Buches. Diese Pflichten werden ihm von der katholischen Kirche und den Organen ihrer Seelsorge tagtäglich vor Augen geführt. Sie wechseln auch nicht mit den Zeiten, sondern bleiben in ihrem wesentlichen Inhalte erhaben über alle Wandlungen, denen das reale Kulturleben in seinem geschichtlichen Gange ausgesetzt ist.

Wohl aber erscheint es geboten, näher zu untersuchen, welches jene Aufgaben sind, in denen die Missionspflicht des Katholiken den der katholischen Kirche entfremdeten Kulturkreisen der Gegenwart gegenüber positiv zum Ausdruck kommen kann. Diese positive Missionspflicht ist ihrem innersten Inhalte nach selbstverständlich religiöser Natur und wird von der katholischen Kirche nach Maßgabe ihrer Grundsätze ausgeübt. Nicht um diese offizielle religiös-kirchliche Missionsarbeit handelt es sich hier, sondern um jene Arbeit, welche sich aus dem Verhältnis des Katholizismus zu der ihn umgebenden Kulturwelt der Gegenwart in dem oben (S. 301 f.) bestimmten Sinne ergibt und wodurch der einzelne Katholik zur Beilegung des Konflikts zwischen Welt und Kirche beitragen kann.

Die Voraussetzung für eine solche Arbeit ist zweifelsohne der feste und unwandelbare Entschluß, die Gedanken

und Ziele des katholischen Christentums zur vollsten und kräftigsten Verwirklichung zu bringen und zwar auf allen Gebieten des privaten und des öffentlichen Lebens. Wer diese katholische Aufgabe nicht erfüllt, kann unmöglich durch seine Person und seine Arbeit die Wiedergewinnung der modernen Welt für den Katholizismus fördern. Diese Wiedergewinnung muß aber als das letzte Ziel der Beilegung jenes Konfliktes im Auge behalten werden; sie ist das einzig Zulässige für den Katholiken und einzige Ersprießliche für die moderne Welt selbst. Auch von diesem Gesichtspunkte ergibt sich also, daß der Katholizismus einen um so größeren Einfluß auf die konkrete Gestaltung der modernen Lebensverhältnisse ausüben wird, je kräftiger und allseitiger sich das katholische Leben selbst in der nächsten Zukunft entfalten wird. Die Mitarbeit an dieser kräftigeren und allseitigeren Entfaltung bildet also den vollen und wesentlichen Inhalt der Missionspflicht des einzelnen Katholiken der modernen Welt gegenüber.

Aus den speziellen Verhältnissen der modernen Zeit erwachsen nun aber auch spezielle Aufgaben, wodurch die für alle Zeiten geltende Missionspflicht ihre spezifische Richtung und Beziehung auf die Gegenwart gewinnt. Diese speziellen Aufgaben scheinen mir folgende zu sein:

1. Vor allem steht fest, daß, wie in früheren Kampfeszeiten, so auch in der Gegenwart die Beilegung des Konfliktes von der Kirche weder die Verleugnung irgend eines ihrer wesentlichen Grundsätze theoretischer oder praktisch-kirchlicher Natur noch das prinzipielle Brechen mit ihrer Vergangenheit fordert noch fordern kann. Dieser richtunggebende Satz beruht auf dem absoluten Charakter und Wert der

Lehren, sittlichen Vorschriften und religiösen Einrichtungen der katholischen Kirche, der sich aus ihrem göttlichen Ursprung unmittelbar ergibt. Die Berechtigung dieses Satzes leuchtet aber auch vom rein historischen Standpunkt ein, insofern die moderne Welt in ihrer gegensätzlichen Stellung zum Christentum, zur katholischen Kirche und zur Religion, wie wir früher bereits erkannt haben, kein einziges Moment besitzt, das die katholische Kirche zu irgend einem Kompromisse zu veranlassen geeignet wäre. Denn was die moderne Welt als wahre Kulturerrungenschaft geltend machen kann, das ist entweder zugleich auch christlich und katholisch oder steht wenigstens abstrakt betrachtet nicht in einem inneren Gegensatze zur katholischen Kirche; was aber unchristlich, antikatholisch und irreligiös in ihr ist, das ist nicht wahre Kultur. Da nun in der modernen Kultur beide Arten von Bestandteilen so miteinander konkret verbunden sind, daß die falschen, schlechten und unberechtigten sogar vorwiegen, so kann von einer Versöhnung der katholischen Kirche mit ihr keine Rede sein; vielmehr muß umgekehrt die moderne Welt sich zur Versöhnung mit der katholischen Kirche herbeilassen, wenn sie die Interessen der wahren Kultur in vollem Maße wahrnehmen will.

Die hiermit grundsätzlich festgestellte Lage wäre sehr einfach, wenn es sich bloß um das abstrakte Verhältnis zwischen den beiden Gegensätzen, Welt und Kirche, handelte. Wie nun aber die moderne Kultur historisch entstanden ist und in ihrem historischen Entwicklungsgang sich die verschiedenartigsten Kulturelemente einverleibt hat, so hat auch die katholische Kirche eine ganz bestimmte

Vergangenheit, die sie in eine innere und lebendige Verbindung mit den Kräften und Lebenselementen bestimmter Zeiten gebracht hat. Praktisch kommt dabei für die abendländische Welt nur das Mittelalter unmittelbar in Betracht, dessen Vorzüge und Mängel wir uns früher vergegenwärtigt haben. Vorzüge und Mängel charakterisieren nun aber auch das große kirchliche Erbe, welches das Mittelalter der katholischen Kirche hinterlassen hat. Wenn auch die bleibenden Vorzüge dieses Erbes dessen zeitgeschichtliche Mängel in bedeutendem Maße überragen, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß nur die konsequente Entwicklung, welche die theoretischen und praktischen dogmatischen Lehren der katholischen Kirche im Mittelalter gewonnen haben, eine Entwicklung, die übrigens dem christlichen Altertum gegenüber nichts wesentlich Neues zeitigte, einen absoluten, weil göttlichen Wert besitzt. Daraus folgt, daß keine der übrigen kirchlichen Erscheinungen und Leistungen des Mittelalters in ihrer spezifisch mittelalterlichen Form als absolut bindend für die Gegenwart betrachtet werden muß. Dazu kommt, daß die mittelalterliche Periode der katholischen Kirche vermöge des historischen Zusammenhanges der kirchlichen Vergangenheit mit der Gegenwart bis zur Stunde nicht bloß durch ihre Vorzüge, sondern auch durch ihre Mängel auf manchen Gebieten der kirchlichen Arbeit lebendig nachwirkt und diese ungünstigen kulturellen Nachwirkungen, nicht die günstigen, am allerwenigsten aber die Grundsätze des Katholizismus selbst, können im Einzelfall katholischerseits zum Hindernis für die Verständigung mit den wahren Bestandteilen der modernen

Kultur werden. Dieses Hindernis kann allerdings in seiner Tragweite keineswegs mit dem grundsätzlichen Hindernis, das auf der Seite der modernen Welt liegt, in Vergleich gebracht werden, eben deshalb, weil es nicht grundsätzlicher, sondern bloß historischer Natur ist. Von den Anhängern der modernen Kultur wird auch seine Tragweite sehr oft überschätzt und übertrieben; es besitzt aber eine solche und diese muß mehr und mehr beseitigt werden. Also besteht eine erste hochwichtige katholische Aufgabe der nächsten Zukunft in der Abstreifung alles dessen, was in der konkreten Verwirklichung der katholischen Lebensideale nur innerhalb des Mittelalters eine relative Berechtigung besaß, im Lichte der wesentlichen Ziele der katholischen Kirche aber betrachtet, sich als eine Unvollkommenheit darstellt.

Diese Abstreifung ist nicht erst jetzt zu beginnen; durch die Macht der historischen Verhältnisse auf der einen, durch die von innen herauswachsende Anpassung der katholischen Kirche an die Bedürfnisse der neuen Zeit auf der andern Seite sind schon viele dieser Unvollkommenheiten thatsächlich überwunden worden. Das lehrte uns der historische Rückblick auf die kirchliche Entwicklung der Neuzeit sowie die Betrachtung des positiven Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt. Was aber thatsächlich geschieht, das darf wohl auch als Aufgabe bezeichnet werden. Außerdem ist die Abstreifung von Unvollkommenheiten die tägliche Aufgabe eines jeden Katholiken; also ist sie auch die Aufgabe einer jeden katholischen Zeit der früheren gegenüber.

So allgemein die Fassung dieser ersten Aufgabe ge-

halten ist, so muß ich mich doch in diesem Zusammenhang damit begnügen; denn, sollte gezeigt werden, wie die nachteiligen Nachwirkungen der mittelalterlichen Verwirklichung der katholischen Grundgedanken in der kirchlichen Verwaltung, im Ordenswesen, in der theologischen Wissenschaft, im praktisch-religiösen Kirchenleben, beseitigt werden können, so müßte jedes dieser Gebiete in seinen vielfältigen mittelalterlichen Erscheinungen sehr sorgfältig analysiert und sowohl mit den kirchlichen Verhältnissen des christlichen Altertums als mit den spezifischen Forderungen und Bedürfnissen der Neuzeit in Vergleich gebracht werden. Um sodann genau zu erkennen, worin das spezifisch mittelalterliche Gepräge derselben liegt, müßten jene Grundgedanken selbst klargelegt werden, zu dem Zwecke, einen von bestimmten kirchlichen Zeiträumen unabhängigen Maßstab für die richtige Beurteilung ihrer zeitgeschichtlichen Erscheinungen zu gewinnen. Ohne die Gefahr, Mißverständnisse sonder Zahl hervorzurufen, läßt sich aber das alles nicht auf einigen Seiten leisten; eine solche Aufgabe beansprucht vielmehr eine eigene ganze Schrift.

Nach der grundsätzlichen Feststellung der Aufgabe als der Abstreifung von Unvollkommenheiten ist es kaum notwendig, ausdrücklich zu betonen, daß es sich dabei mit nichten um das Fallenlassen irgend eines der bleibenden Resultate des kirchlichen Lebens des Mittelalters handeln kann, sondern lediglich um die Entfernung jener Hindernisse, die immer wieder der kirchlichen Wirksamkeit aus der geistigen und sittlichen Schwäche der menschlichen Natur erwachsen, zu dem Zwecke, die echt

christlichen und katholischen Gedanken und Ideale, die dem kirchlichen Leben des Mittelalters voranleuchten, noch heller und beseligender in das Dunkel der Gegenwart hinein leuchten zu lassen und dadurch denselben großen kirchlichen Lebensgebieten und Institutionen noch größere Kraft der modernen Kultur gegenüber zu verleihen. Ganz unzutreffend, ja geradezu unkatholisch wäre aber die Auffassung dieser ersten Aufgabe als Aufforderung zum Verzicht auf irgend eine katholische Wahrheit oder Institution oder irgend eine der von der katholischen Kirche vorgeschriebenen religiösen Andachtsübungen und der von dem Geiste der Kirche getragenen volkstümlichen Frömmigkeitsäußerungen, etwa aus dem Grunde, weil sie dem religiös indifferenten oder irregeleiteten modernen Menschen nicht behagen könnten. Ein solcher Verzicht wäre doch nichts anderes als eine Verarmung des katholischen Lebens und somit eine empfindliche Schwächung desselben gegenüber der modernen Welt, der dadurch in keiner Weise geholfen wäre!

2. Die zweite Aufgabe muß in dem verständnisvollen Eingehen auf alle neuen religiösen und kirchlichen Bedürfnisse erblickt werden, die aus dem modernen Kulturleben sich ergeben, auch wenn sie von den mittelalterlichen Äußerungen des religiösen Lebens verschieden sind oder sogar in einem gewissen Gegensatz zu diesen stehen sollten. Mehr als je muß der kirchlichen Thätigkeit der Gegenwart das Bild von dem guten Hirten vorleuchten, der das verlorene Schaf im Schweiße seines Angesichtes sucht und nicht müde wird, bis er es wiedergefunden und in die Hürde zurückgeleitet hat. Wie viele modernen Menschen würden sich von den falschen Idealen der Neuzeit ab-

wenden und zum thätigen Glauben ihrer Ahnen zurückkehren, wenn ihr katholischer Seelsorger in den Formen ihrer Bildung mit ihnen verkehren würde, wenn er in seinen Predigten über die großen ewigen Wahrheiten der christlichen Religion und die ernsten Pflichten des christlichen Lebens eine vom Herzen kommende und zu Herzen gehende Sprache zu sprechen wüßte. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß es Fälle gibt, in denen die Gebildeten unserer Tage an praktischen Maßnahmen von Seelsorgern Anstoß nehmen können, wodurch ihnen religiöse Übungen, die im Katholizismus selbst eine durchaus untergeordnete innere Bedeutung besitzen oder dem freien Ermessen des Einzelnen anheimfallen, ihnen als die Hauptsache im kirchlichen Leben, als kirchliche Pflichten oder als Wesensbestandteile des religiösen Lebens selbst hingestellt werden!

Diese Fälle sind aber glücklicherweise vereinzelt und können meistens ohne große Schwierigkeiten als menschliche Schwächen kirchlicher Organe erkannt werden. Weit zahlreicher sind die Fälle, in denen der Anstoß auf der Unkenntnis des inneren Wertes und der wahren Bedeutung kirchlicher Andachtsübungen oder auf einer irrigen Auffassung des religiösen Lebens selbst beruht. Hier tritt an den Seelsorger die Pflicht einer ernsten und zugleich liebevollen Belehrung der ihm anvertrauten Seelen heran, die fast immer auf einen empfänglichen Boden fallen wird. Ist jener Anstoß aber nur ein pharisäischer Vorwand, um sich den von der Kirche vorgeschriebenen religiösen Pflichten zu entziehen, so kann ein solches Gebahren nicht streng genug verurteilt werden.

Manche gebildete Katholiken der Gegenwart lassen sich leider von dem Vorwurfe einnehmen, das religiöse Leben in der katholischen Kirche befriedige das moderne religiöse Bedürfnis, das nach Innerlichkeit und Individualismus verlange, nicht in entsprechender Weise. Dieser Vorwurf ist in seiner Allgemeinheit entschieden zurückzuweisen; denn die Innerlichkeit kann dem religiösen Leben in der katholischen Kirche nur von jenen abgesprochen werden, die dasselbe gar nicht kennen oder in sich nicht erlebt haben. Alle ihre religiösen Institutionen und Übungen bezwecken ja geradezu die größte Verinnerlichung, die Durchleuchtung und Durchdringung des ganzen inneren Menschen und aller seiner Kräfte durch die Gnade Gottes, die ihn innerlich umwandeln und ein neues übernatürliches Leben in ihm zur Entfaltung bringen soll. Daß sie dabei sinnliche Mittel zur Anwendung bringt, die entweder auf der Anordnung Christi oder ihren eigenen beruhen, entspricht einzig und allein der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, die den Versuchen eines extremen Spiritualismus im religiösen Leben zu allen Zeiten einen zähen Widerstand entgegengesetzt hat. Die Meinung, daß das Streben nach der Individualisierung des religiösen Lebens ein spezifisch protestantisches sei, habe ich oben (S. 336 f.) bereits abgewiesen. Die extrem-einseitige und subjektivistische Vertretung beider Momente durch den Protestantismus darf daher um keinen Preis dazu verleiten, ihre Berechtigung theoretisch zu verkennen oder sie praktisch unfruchtbar zu machen.

Nun ist es freilich richtig, daß beide Momente in

der Neuzeit stärker und allgemeiner hervorgetreten sind als im frühen Mittelalter. Diese Thatsache berechtigt aber in keiner Weise zur Anklage, daß das religiöse Bedürfnis des Mittelalters nicht auf Individualismus und Innerlichkeit gegangen sei; denn beide sind von dem christlich-religiösen Leben überhaupt unzertrennlich, und das spätere Mittelalter hat die überzeugendsten Beweise dafür geliefert, daß es beide in hohem Maße besaß. Es handelt sich nur um ihr stärkeres und allgemeineres Hervortreten, das sich aus den allgemeinen Kulturfaktoren der Neuzeit ergab und daher mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit auf das religiöse Leben der breiten Volksschichten wirkt. Es muß also innerhalb des festen, von der Kirche bestimmten Rahmens des religiösen Lebens immer mehr damit gerechnet werden. Das kann aber ohne jede Schwierigkeit geschehen; denn dieser Rahmen ist weit genug, um jeder individuellen Verwirklichung der praktisch-religiösen Ideale des Katholizismus Raum zu gewähren. Die wachsende Verinnerlichung des religiösen Lebens, die zugleich eine tiefere Erfassung des Wesenhaften in der Religion und eine reinlichere Scheidung des wahrhaft Religiösen von allem Profanen und Politischen mit sich bringt, ist aber von so hohem Wert, daß man sich über ihre Fortschritte nur innig freuen kann.

Die entwickelten Grundsätze gelten auch für den Nationalismus, der nichts anderes ist als das Bestreben, die Individualität seiner eigenen Nation zur Geltung zu bringen. Das Wesen des Christentums und die Einheit der Kirche Gottes auf Erden ziehen den nationalen Bestrebungen in dem religiösen Leben unverrück-

bare Schranken, wodurch die Berechtigung einer Nationalkirche im kirchenrechtlichen Sinne des Wortes absolut ausgeschlossen wird. Durch diese Schranken werden aber die berechtigten Interessen der einzelnen christlichen Nationen nicht beeinträchtigt; denn die christliche Religion ist kein nationales Gut, noch viel weniger als Wahrheit, Sittlichkeit und Recht nationale Güter im spezifischen Sinne des Wortes sein können. Wenn es aber wahr ist, wie früher nachgewiesen wurde (oben S. 312 ff.), daß Katholizismus und Nationalismus keine Gegensätze bilden, sondern vielmehr in einer gottgewollten inneren Harmonie bestehen, dann brauchen die spezifischen Frömmigkeitsäußerungen der romanischen Völker den germanischen oder umgekehrt nicht aufgedrängt zu werden, als wäre kein Unterschied zwischen privatem und offiziellem Ausdruck der katholischen Frömmigkeit? In diesem Sinne haben sich unlängst die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster in ihrem bekannten Hirtenschreiben vom 29. Dezember 1900 [1]) ausgesprochen, indem sie betonten, es dürfe in den mannigfaltigen Kundgebungen religiösen Sinnes der Ausdruck des Gefühls und des Temperamentes einer Nation nicht deshalb verworfen werden, weil er mit denen einer anderen nicht in Übereinstimmung stehe; vielmehr sei die Kirche wegen ihrer weitherzigen und liebevollen Sorgfalt für ihre Kinder zu preisen, wenn sie außer den großen Thatsachen der Religion und der Sakramente ein so großes Feld frommer Übungen eröffnet, das nach dem Geschmacke und der Vorliebe ihrer Kinder, die allen Rassen und Völkern angehören, benutzt werden soll.

[1]) Vergl. meine Schrift: Liberaler Katholizismus? S. 303 f.

Da die offizielle Sprache der katholischen Liturgie die lateinische ist, nicht aus einem dogmatischen Grunde, sondern infolge von historischen Verhältnissen und praktisch-kirchlichen Erwägungen, so läßt sich nicht leugnen, daß die romanischen Länder, deren Sprachen sich aus der lateinischen herausentwickelt haben, dadurch einen Vorteil vor den übrigen besitzen. Ist es da nicht billig und recht, daß für die nichtromanischen Nationalsprachen bei gewissen gottesdienstlichen Versammlungen ein genügender Raum geschaffen werde, um den realen Nachteil, der diesen Völkern aus dem idealen Vorzug einer einheitlichen kirchlichen Sprache erwächst, vollständig aufzuheben? Daß dies durchführbar sei, ohne der Einheit der Kulthandlungen und der Kultsprache zu schaden, kann doch keinem Zweifel unterliegen! Ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß ein maßgebendes Urteil über derartige praktisch-kirchliche Fragen und deren konkrete Regelung nur der kirchlichen Autorität zusteht.

In ähnlicher Weise ließe sich noch eine Reihe anderer Gebiete des praktisch-kirchlichen Lebens namhaft machen, auf denen den berechtigten Forderungen der Neuzeit weit mehr entsprochen werden kann, als dies nach dem Maßstabe ihrer bisherigen Verwaltung auf den ersten Blick scheinen möchte.

Um das einzusehen, darf man eben den Blick nicht auf den jüngsten Jahrhunderten der Kirchengeschichte oder auf den kirchlichen Gestaltungen des Mittelalters festgebannt halten. Vor dieser Zeit liegt noch eine frühere Lebensperiode der Kirche, die wir als das christliche Altertum zu bezeichnen gewohnt sind, die aber in Wirklichkeit die Jugendzeit des Christentums war

und als solche nicht die höchste, wohl aber die wichtigste Periode in der Gesamtentwicklung der katholischen Kirche bedeutet; denn das Wesen einer historischen Erscheinung muß in ihrer ersten Entwicklung am kräftigsten und am deutlichsten zum Ausdruck kommen, weil diese noch unabhängig ist von der Last, die auf den späteren Jahrhunderten ihres Lebens ruht. Das gilt in besonderer Weise von der Kirche, welche nicht die Frucht der religiösen Entwicklung der antiken Menschheit darstellt, sondern als göttliches Samenkorn in sie hineingelegt wurde. Bis in jene erste Zeit muß man daher zurückblicken, wenn man ein umfassendes Urteil über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von praktisch-kirchlichen Forderungen gewinnen will.

Erweist sich nun noch dazu die Lage der katholischen Kirche in der Gegenwart als innerlich nahe verwandt mit dem christlichen Altertum, worauf ich schon hingewiesen habe, so ergibt sich unmittelbar, daß sich aus den konkreten Verhältnissen des letzteren manche praktische Lehre für das kirchliche Leben der Gegenwart und dessen Besserung entnehmen läßt. Von diesem Standpunkte aus ist leicht ersichtlich, daß man die intensivere Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Aufgaben und die der kirchlichen Verfassung und diesen Aufgaben selbst entsprechende Erweiterung ihrer Rechte, die sich heute als Bedürfnis geltend machen, nicht als eine unkirchliche Forderung bezeichnen darf. Im frühen Mittelalter war die aktive Teilnahme der breiten Volksschichten an der kirchlichen Arbeit wenig umfangreich; diese Erscheinung beruhte aber lediglich auf kulturhistorischen Zuständen, welche eine

solche Stellung der Laien in der Kirche nicht zuließen. Im christlichen Altertum und im späteren Mittelalter war sie schon einmal verwirklicht; warum sollte sie in der Gegenwart nicht wieder ins Leben treten können?

Damit soll nicht einer sklavischen Nachahmung des christlichen Altertums das Wort geredet sein. Auch die Lehren, die seine Verhältnisse in sich enthalten, genügen noch nicht, um ein absolut gültiges Urteil in diesen Fragen aussprechen zu lassen, weil dem christlichen Altertum selbst wieder innere und äußere Grenzen gezogen waren. Wohl aber darf es als ein dringendes Bedürfnis bezeichnet werden, daß die katholischen Laien intensiveren Anteil an dem kirchlichen Leben nehmen als es heute der Fall ist, daß sie sich für kirchliche Aufgaben unmittelbarer und persönlicher interessieren als es leider in der Gegenwart geschieht, wo viele Katholiken alles geleistet zu haben glauben, wenn sie die Gebote der Kirche erfüllt haben, daß sie endlich ihre soziale und humanitäre Thätigkeit direkter und wirksamer in den Dienst der katholischen Kirche stellen. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, das ist eine praktische Frage, deren Beantwortung sich nach unendlich vielen Verhältnissen von Zeit, Ort und Lage richten muß. Das Beispiel, das viele Protestanten aus den gebildeten Ständen geben, ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich!

Für wichtiger als das theoretische Eingehen in die Einzelerscheinungen eines weitverzweigten kirchlichen Lebens, von denen jede wiederum von den verschiedenartigsten Verhältnissen bestimmt wird, halte ich aber die Gewinnung der praktischen Überzeugung, daß das

Leben der katholischen Kirche nicht einem Mechanismus gleicht, der ewig dieselben Formen hervorbringt, sondern einem Organismus, der sich immer an neue Daseins- und Wirksamkeitsbedingungen anpassen muß, die Befreiung von der Wahnvorstellung, als ob die Einheit dieses Lebens die absolute Gleichförmigkeit seiner Äußerungen verlange, und deren Ersetzung durch die lebendige Einsicht in die Notwendigkeit, eine harmonische Verbindung zwischen dem religiösen Leben unserer Zeit und ihren allgemeinen Kulturfaktoren, zwischen den bleibenden Idealen des Katholizismus und den zeitgeschichtlichen Erscheinungen des heutigen Kulturlebens herzustellen.

Die Herstellung und Erhaltung dieser Harmonie zwischen der Religion und den in sich berechtigten kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Interessen, Strömungen und Bestrebungen der modernen Völker ist von der allergrößten Wichtigkeit. Der Mangel derselben und noch mehr ihre positive Zerstörung durch die Inanspruchnahme der katholischen Kirche für vergangene politische Formen oder kulturelle Zustände muß mit psychologischer Notwendigkeit zur Schädigung des kirchlichen und des religiösen Sinnes des betreffenden Volkes wesentlich beitragen. Der Grund hiefür ist einleuchtend. Die realen Interessen des täglichen, privaten und öffentlichen Lebens erfassen den Menschen mit elementarer Macht und zwingen ihn durch tausend Mittel in ihren Dienst, der bei vielen zur Sklaverei ausartet; seine religiösen und kirchlichen Bedürfnisse hingegen liegen in einer höheren Sphäre, zu der er sich nur durch eine ernste

geistige und sittliche, freie Arbeit erheben kann, nicht aber mit physischer Notwendigkeit erheben muß.

Wenn nun die Schwierigkeit seiner Erhebung aus den unmittelbaren Daseinsverhältnissen in das Gebiet des Religiösen, die wahrlich in unserer Zeit schon groß genug ist, noch wesentlich erhöht wird durch Opfer an materiellen Gütern oder den Verzicht auf reale Vorteile im Bereiche des privaten oder öffentlichen Lebens, die nicht innerlich durch die Religion selbst gefordert werden, sondern sich ihm als Konsequenzen der Haltung kirchlicher Organe darstellen, dann wird in den allermeisten Fällen das reale Interesse über den idealen Zug den Sieg davontragen. Die Lage der katholischen Kirche und noch mehr die Verfassung des religiösen Bewußtseins im heutigen Frankreich und Italien enthält nur allzulaut sprechende Lehren in dieser Richtung. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß nicht bloß in Frankreich und Italien, sondern auch anderwärts ein tiefgehender Läuterungsprozeß sich vollziehen muß, wenn diese zweite, positive Aufgabe kirchlicher Natur im 20. Jahrhundert mit Erfolg wahrgenommen werden soll.

Eine der höchsten Aufgaben der kirchlichen Autorität und eine ihrer segensreichsten Bethätigungen besteht unzweifelhaft darin, den Männern der kirchlichen Praxis die entsprechenden Belehrungen und Vorschriften zur Erreichung dieses Zieles zu geben, das nur die nähere und bestimmtere Fassung der wesentlichen Aufgabe der katholischen Kirche ist, alle Zeiten und alle Menschen für das Reich Gottes auf Erden zu gewinnen.

Da die zwei ersten speziellen Aufgaben der Katho-

liken im Dienste der Wiedergewinnung der modernen Welt für das katholische Christentum, die wir nur vom Standpunkte des Verhältnisses der katholischen Kirche zur modernen Kultur ins Auge gefaßt haben, inhaltlich kirchlicher Natur sind, so sei nochmals ausdrücklich betont, daß ihre konkrete Ausgestaltung Sache der kirchlichen Autorität ist und daher grundsätzlich der Leitung durch ihre obersten Organe untersteht.

3. Die dritte Aufgabe ist profaner Natur und umfaßt endlich die Gesamtsumme geistiger, sittlicher und sozialer Arbeit, wodurch die Katholiken die Kulturmacht des Katholizismus thatsächlich zu erweisen und den Gegnern der katholischen Kirche gegenüber sicherzustellen verpflichtet sind. Das ist in der That der einzige Weg, auf dem der Vorwurf der Inferiorität der Katholiken siegreich widerlegt werden kann. Ich weiß wohl, daß damit eine Unsumme von Arbeit verlangt ist, deren Verwirklichung mit außerordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Diese Schwierigkeiten dürfen aber die Universalität des katholischen Kulturgedankens nicht in Vergessenheit geraten lassen. So großartig in seinem Inhalt, so mannigfaltig in seinen Teilen, so unabsehbar in seiner Erscheinung als Ganzes das Feld der theoretischen Lebensbetrachtung und der praktischen Lebensberufe, der großen und kleinen Kulturaufgaben auf allen Gebieten des individuellen Lebens, der Wissenschaft, der Kunst, der sozialen Wirksamkeit sein mag, das die moderne Zeit bearbeitet und täglich erweitert, die ganze Welt ist das Feld der friedlichen Eroberung des katholischen Christentums. Keines der

Thätigkeitsgebiete, denen sich die modernen Völker hingeben und ihre Kraft mit Ausdauer und Erfolg widmen, ist ihm in seinem Kerne und seinem eigentlichen Inhalte fremd oder feindlich; alle Seiten des heutigen Kulturlebens können vielmehr von den Katholiken bebaut werden und sind des Interesses und der Arbeit der Katholiken wert, und zwar um so mehr, je größer ihre jeweilige Bedeutung für den Gesamtcharakter unserer Zeit ist und je mächtiger sie die geistige, ethische und soziale Physiognomie derselben bestimmen. Es muß daher dafür gesorgt werden, daß keines dieser zahlreichen Arbeitsgebiete der katholischen Arbeitskräfte entbehre und zwar nicht bloß für die Erfüllung mittlerer Aufgaben, sondern für die Wahrnehmung aller bis zu den höchsten hinauf.

Die Aufgabe der Katholiken ist sogar noch höher. Sie sind nicht bloß dazu berufen, einfache Mitarbeiter im modernen Kulturleben zu sein, sondern dieses Kulturleben selbst wesentlich zu heben und durch das energische Geltendmachen der katholischen Ideale der Wahrheit und Sittlichkeit, der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe in jene Regionen zu versetzen, in denen alles Unwahre, Unsittliche, Ungerechte, alles egoistische Streben ausgeschlossen ist und die echte, christliche Humanität zur vollen Herrschaft gelangt. Zu dieser höchsten kulturellen Leistung sind die Anhänger der modernen Kultur in ihrer feindlichen Stellung gegen Katholizismus, Christentum, Religion und zuletzt gegen Gott selbst nicht fähig. Sie haben vielmehr durch ihr bewußtes oder unbewußtes Streben, das Menschliche an die Stelle des Göttlichen zu setzen oder besten Falles im rein Menschlichen das

wahrhaft Göttliche nachzuweisen, jene tiefe Disharmonie hervorgerufen, an der die moderne Kultur krankt und deren Folgen sich in dem Sinken des inneren Wertes und des bleibenden Gehaltes der tonangebenden Leistungen der modernen Zeit offenbaren, in den verfehlten modernen Weltanschauungen bei allem Eifer der Geistesarbeit und trotz zahlreicher neuen Erkenntnisse in den einzelnen Wissenschaften, in den sittlichen Schwächen der litterarischen Erzeugnisse bei aller Virtuosität der sprachlichen und litterarästhetischen Formengebung, in der Armut an Gedanken und dem sklavischen Naturalismus der Kunst trotz aller Fortschritte der Technik, in der inneren Hohlheit des ganzen modernen Lebens bei allem Glanze seiner äußeren Erscheinungen.

Diese Folgen konnten nicht ausbleiben; denn sowenig ein Planet das Leben noch weiter an sich fesseln könnte, sobald er heraustreten würde aus den Bahnen, innerhalb welcher er von der Sonne Licht und Wärme empfängt, ebensowenig kann der menschliche Geist Geistesfrüchte von bleibendem Kulturwert hervorbringen, wenn er sich abwendet von der einzigen Geistersonne, von Gott, dem Urquell alles Lichtes und Urheber aller Kultur. Darüber können die Menge der Vertreter und die Masse der Erzeugnisse, auf die unsere Gegner so stolz sind und auf die sie ihren Vorwurf der Inferiorität der Katholiken vornehmlich stützen, den Einsichtigen nicht hinwegtäuschen; denn nicht Mengen noch Massen gelten vor dem Forum der wahren Kulturgeschichte, sondern die Vollkommenheit der Leistung und die Harmonie zwischen dem inneren Gehalt und der äußeren Form.

Jene bedauernswerte Folgen können daher nur überwunden werden durch eine Kulturarbeit, die sich von den höchsten Gedanken, von den lautersten Motiven und den umfassendsten Zielen leiten läßt; das sind aber die Gedanken, die Motive und die Ziele des katholischen Christentums. Jedem Katholiken, den die Natur mit den Gaben beschenkt hat, die zur Pflege der höchsten Kulturgebiete aller Wissenschaft und aller Kunst, aller Litteraturzweige und aller Forschungsarbeit befähigen, winkt hier ein fruchtbares und beglückendes Arbeitsfeld von höchster Wichtigkeit und bedeutsamer Tragweite. Dieses Feld kann aber nur erobert werden durch die größtmögliche Summe von Arbeit. Das Gesetz strenger, unverdrossener Arbeit gilt nirgends mehr als auf diesen Höhen der menschlichen Kultur; denn auch das reichste Talent und das fruchtbarste Genie sind ihm unterthan. Dieser Arbeit winkt aber zugleich der höchste Preis: der thatsächliche Erweis gegenüber der modernen Welt, der Fähigkeit des Katholizismus, den höchsten und schwierigsten Forderungen der Kultur gerecht zu werden und vor keiner Kulturaufgabe zurückzuschrecken, so neu und so ungewohnt sie auch sein mag, und für jeden, der sich an dieser Arbeit nach dem Maße seines Könnens beteiligt, das beseligende Bewußtsein, sein Leben und seine Kraft in den Dienst der Versöhnung der modernen Kultur mit dem katholischen Christentum gesetzt und damit seine ganze Persönlichkeit in die edelste und höchste, weil christliche Humanitätssphäre hineingestellt zu haben.

Besitzt aber der Katholizismus die Kraft zur Leistung einer Kulturarbeit von dieser Höhe und Weite? Der

Katholizismus an und für sich ohne Zweifel; denn er hat durch seinen göttlichen Ursprung die Gewähr voller Wahrheit, wahrer Sittlichkeit und ewig fruchtbarer Kulturkraft, welche die moderne Welt nicht besitzt. Er ist daher auch dazu befähigt, auf allen Gebieten der modernen Kultur das Echte von dem Unechten, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen, das Schöne von dem Häßlichen, das Bleibende von dem Vergänglichen zu sondern und dadurch der modernen Zeit ihre echten Ideale im vollen Glanze ihrer Wahrheit, Güte und Schönheit vorzuweisen, klärend und erhebend auf die ganze moderne Welt einzuwirken und sie zu einer immer vollkommeneren Verwirklichung des wahren Kulturideals zu führen. Diese Fähigkeit besitzen die Vertreter der modernen Kultur nicht, solange sie ihre Augen durch den Glanz der unechten Edelsteine derselben blenden lassen.

Die Katholiken der Gegenwart, das muß offen eingestanden werden, besitzen aber diese Kraft nicht in genügendem Maße. Der Grund hiefür liegt nicht in einer geringeren Befähigung der treuen Söhne der katholischen Kirche zur Kulturarbeit, welche die moderne Zeit fordert; das ist eine so ungeheuerliche Behauptung, daß man ihre Aufstellung kaum für möglich halten sollte. Daß sie trotzdem aufgestellt und sogar ernst genommen wurde, ist ein klarer Beweis für die Macht der heutigen Vorurteile gegen die Katholiken. Der Hauptgrund jener beklagenswerten Erscheinung ist weder ein religiöser noch ein ethnologischer, sondern wesentlich ein historischer und volkswirtschaftlicher. Der historische läßt sich aus unserer Darstellung der Geschichte der katholischen

Kirche in der Neuzeit leicht ersehen: der vorwiegend antikirchliche, antichristliche und antireligiöse Charakter, den die moderne Kultur angenommen hat, drängte die katholische Kulturarbeit in den Hintergrund und raubte ihren Vertretern die Arbeitsfreudigkeit und den Siegesmut, ohne die ein großer Gegner nicht überwunden werden kann. Die volkswirtschaftliche Mißlage der Katholiken in Deutschland und der katholischen Länder mit Ausnahme von Frankreich darf auch als ein Erklärungsgrund gelten, weshalb die davon betroffenen Katholiken sich an den modernen Kulturaufgaben, die große reale Mittel erfordern, nicht mit genügendem Erfolge beteiligen konnten.

Im Verlaufe der Zeit trat zu diesen beiden Gründen allerdings noch ein dritter, psychologischer hinzu, dessen Zusammenhang mit dem ersten soeben angedeutet wurde, der Mangel an hervorragender Initiative und Unternehmungslust auch bei jenen Katholiken, die in der Lage gewesen wären, jenen Aufgaben sich zu widmen.

Daß das in dem Katholizismus intensiv vertretene Hauptinteresse an dem „einen Notwendigen“ und an der Sicherung des persönlichen Seelenheiles auch dazu beigetragen hat, manchen Katholiken von den rein irdischen und diesseitigen Arbeitsgebieten abzuziehen, will ich durchaus nicht in Abrede stellen. Dieser religiöse Grund, der oft allein betont wird, war aber zu keiner Zeit von allgemeiner Tragweite, weil er nur bei tiefveranlagten religiösen Naturen wirksam werden konnte.

Seine Wirksamkeit ist übrigens im wesentlichen durchaus berechtigt; denn solange das göttliche Wort seine Geltung haben wird: „Was nützt es dem Menschen, die

ganze Welt zu gewinnen, wenn er an seiner Seele Schaden leidet?" muß bei aller Kulturfreudigkeit die Angelegenheit des Seelenheils über alle irdischen Bestrebungen erhaben bleiben. Da es aber das Ideal des Katholizismus ist, Diesseits und Jenseits, Kultur und Religion, Arbeit und Gebet harmonisch miteinander zu verbinden, so kann das religiöse Moment den Katholiken an einer wirksamen Wahrnehmung der irdischen und menschlichen Kulturaufgaben nicht verhindern. Es fordert ihn vielmehr dazu auf, nicht bloß die volle Ebenbürtigkeit der katholischen Kulturarbeit mit der gegnerischen zu erweisen, sondern die von den Idealen des Katholizismus getragene Kultur als eine im vollsten Sinne des Wortes überlegene darzuthun durch die in ihr allein verwirklichte harmonische Verbindung aller Interessen und aller Güter der Menschheit, der irdischen und der himmlischen, der natürlichen und der übernatürlichen.

Ist somit kein innerer, notwendiger Grund vorhanden, der die Katholiken zur kulturellen Rückständigkeit verurteilt, so tritt an jeden Katholiken die Pflicht heran, an der großen Aufgabe, um die es sich hier handelt, mit jenem Eifer und jener Ausdauer mitzuarbeiten, die am Platze sind, wenn es gilt, nicht bloß der Gegenwart gerecht zu werden, sondern auch viele und große Lücken der Vergangenheit auszufüllen. Wenn das hohe Ziel, das ich vorhin gezeichnet habe, im Verlaufe des 20. Jahrhunderts erreicht werden soll, dann ist es vor allem notwendig, daß die Katholiken sich an der wissenschaftlichen Arbeit und Forschung der Gegenwart im weitesten Umfange der theoretischen Wissensgebiete sowie

ihrer Fruchtbarmachung für das gesamte Kulturleben in weit intensiverem Maße und durch viel zahlreichere Arbeiter beteiligen als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall war. Diese Forderung ist so einleuchtend in einer Zeit, in welcher mehr als je Wissen Macht bedeutet; sie wurde auch in der jüngsten Zeit seit der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Konstanz im Jahre 1896 so oft und so eindringlich erhoben und so eingehend begründet, daß ich es für überflüssig halte, sie hier noch einmal ausführlich zu behandeln.[1]) Auf die praktischen Maßnahmen, wie die Gründung von Studienvereinen, die Thätigkeit der Gesellschaften katholischer Gelehrten, die Vermehrung der katholischen Studierenden und Privatdozenten in den weltlichen Fakultäten der Universitäten, gehe ich nicht näher ein, weil diese Fragen zu jenen gehören, die ich von diesen prinzipiellen Erörterungen ausschließen möchte.[2])

Zu diesen praktischen Fragen gehört auch diejenige nach der Zweckmäßigkeit und Durchführbarkeit der Errichtung katholischer Universitäten. Diese Frage

---

[1]) Vgl. insbesondere G. Frhr. v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, Freiburg 1899. Den Ausführungen des verehrten Herrn Verfassers über den Charakter der katholischen Theologie (S. 40 ff.) kann ich allerdings nicht unbedingt beistimmen; es ist aber hier nicht der Ort, meine abweichenden Ansichten darzulegen und zu begründen.

[2]) Besondere Beachtung verdient die Schrift von W. Lossen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen. Nach statistischen Untersuchungen, Köln 1901 (Zweite Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1901), worin sehr beherzigenswerte praktische Vorschläge zur Besserung der bestehenden Verhältnisse für die Katholiken begründet werden.

hat aber auch eine prinzipielle Seite; ich kann sie daher nicht unbesprochen lassen, ohne den Vorwurf, einer unbequemen Frage aus dem Wege zu gehen, nahezulegen. Bekanntlich ist dieser Gedanke, der hoch und ideal genug ist, um nur von minderwertigen Geistern mit Hohn und Spott überhäuft werden zu können, im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in Belgien, Frankreich, Nordamerika und in der Schweiz in verschiedenartiger Weise und unter vielfach abweichenden Verhältnissen verwirklicht worden. In Deutschland scheint der Plan, der seit den vierziger Jahren wiederholt in die Öffentlichkeit trat, in der Gegenwart fallen gelassen zu sein; wenigstens haben sich in jüngster Zeit gewichtige Stimmen gegen seine Zweckmäßigkeit unter Hervorhebung von sehr beachtenswerten Gründen ausgesprochen,[1]) während in Österreich die Gründung einer freien katholischen Universität in Salzburg gerade in der Gegenwart mit großem Eifer betrieben wird.

Ich habe bereits an anderer Stelle[2]) meine hohe Achtung dieses Gedankens in seiner idealen Gestalt als Ausdruck des Interesses katholischer Kreise an den höchsten Aufgaben des Geisteslebens ausgesprochen, zugleich aber auch betont, daß eine einzige katholische Hochschule nicht alle Geistesarbeit leisten könne, welche die große und herrliche Aufgabe der Wiedergewinnung einer ganzen Kultur für den Katholizismus erfordert. In allerjüngster Zeit haben nun die hochwürdigsten Bischöfe Österreichs den Beschluß gefaßt, eine freie katholische Universität in

[1]) Vgl. W. Lossen a. a. O. S. 71—76.

[2]) Der katholische Student und seine Ideale, 2. Auflage, Wien 1899 S. 13.

Salzburg zu gründen und diesen Beschluß durch ein gemeinsames Hirtenschreiben allen Gläubigen ihrer Diözesen kundgethan. Damit hat das große Unternehmen aufgehört, eine Privatangelegenheit des Salzburger Universitätsvereins zu sein und ist eine öffentliche katholische Angelegenheit Österreichs geworden, die von jedem Katholiken als solche gewürdigt werden muß, die aber von keiner Seite als die Auslieferung der österreichischen Staatsuniversitäten an die Gegner des Katholizismus aufgefaßt werden darf.

Die Größe des Unternehmens, dessen Schicksal für den Katholizismus in Österreich die weittragendste Bedeutung besitzt, wird von dem Episkopat selbst hervorgehoben und leuchtet jedem ein, ebenso wie die Schwierigkeit seiner Durchführung. Die finanziellen Schwierigkeiten, die der Universitätsverein mit großer Energie zu überwinden sucht, sind nicht die einzigen und noch lange nicht die größten; das hat das Schicksal der katholischen Universitäten in Frankreich reichlich bewiesen, und derartige Erfahrungen dürfen bei einer so wichtigen Frage nicht ignoriert werden.

Der Gegensatz zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit tritt vielleicht nirgends greller hervor als in der Universitätsfrage der Gegenwart. Die Universitäten des Mittelalters waren rein katholisch; das waren sie, weil das ganze Kulturleben des Mittelalters vom Katholizismus durchdrungen und beherrscht war. Man darf sich übrigens die mittelalterlichen Universitäten nicht als die reinsten Friedensstätten vorstellen; mehr als einmal waren sie der Schauplatz heftiger Geisteskämpfe, die von den Zeitgenossen nach der Analogie unserer Kämpfe empfunden

wurden. Die Realisten und Nominalisten z. B. standen sich nicht friedlicher gegenüber als heutzutage die Träger verschiedener Weltanschauungen. Was sie einigte, das war nicht die Wissenschaft, sondern die alles beherrschende Macht des katholischen Glaubens und der kirchlichen Autorität. Diese Alleinherrschaft ist seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr vorhanden, und da die Universitäten nun einmal die Hauptstätten der geistigen Bewegungen einer Zeit sind, die Harmonie des Geistes- und Kulturlebens aber seit Jahrhunderten zerstört ist, so heißt es ein Ding der Unmöglichkeit fordern, wenn gefordert wird, sie sollten von den thatsächlichen Gegensätzen, die uns auf allen Gebieten der höheren Geisteskultur entgegentreten, nicht berührt werden. Es ist daher eine Verkennung der Gesetze, welche das Geistesleben normieren, wenn man die Universitäten wegen des in ihren Hallen herrschenden Geisteskampfes grundsätzlich verurteilt.

Mit Recht ist auch darüber geklagt worden, daß das Mißtrauen, das wirkliche Mißstände an den Universitäten in gewissen Grenzen nur zu sehr rechtfertigen, auf die Universitäten selbst und sämtliche Glieder der weltlichen Fakultäten, manchmal sogar auf sämtliche Fakultäten derselben, in durchaus ungerechtfertigter Weise ausgedehnt wird.

Diese Mißstände, die in jüngster Zeit sich mit besonderer Schärfe herausgestellt haben, sind kein genügender Grund, um die Katholiken zu veranlassen, sich von den bestehenden Universitäten zurückzuziehen. Im Gegenteil, je offener die voraussetzungsvolle Ablehnung des katho-

lischen Gedankens und die intolerante Leugnung der Verträglichkeit der katholischen Überzeugung mit echt wissenschaftlicher Forschungsarbeit und sittlicher Wahrheitsliebe hervortritt, desto energischer muß das Recht der Gelehrten, die sich aus innerer Überzeugung zum Katholizismus bekennen, Mitglieder der Lehrkörper der Staatsuniversitäten zu werden und zu bleiben, in Wort, Schrift und That behauptet werden. In diesem Zusammenhange kann die Universitätsfrage der Gegenwart nicht eingehend behandelt werden; ich halte mich aber für verpflichtet, nochmals zu betonen, daß die Errichtung einer katholischen Universität, auch wenn sie durch ihre Wirksamkeit alle Bedürfnisse und alle Forderungen der Gegenwart in entsprechender Weise befriedigen wird, nicht genügen kann, um die Verhältnisse des heutigen Geisteslebens in Deutschland und in Österreich im Sinne des Katholizismus zu bessern. Dazu ist die Mitwirkung aller geistigen Bildungs- und Kulturstätten absolut notwendig. Es kann daher nicht als Widerspruch gegen die beabsichtigte Gründung der Salzburger Universität gedeutet werden, wenn ich mich nach wie vor zur Parole bekenne: Behauptung der Position des katholischen Gedankens an den bestehenden Universitäten, Stärkung dieser Position durch energische und fruchtbare Arbeit inmitten der Zentralstätten, an denen die gesamte akademische Jugend ihre höchste Bildung sucht und empfängt, Wiedergewinnung der dem Katholizismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Erweis seiner Kulturfreundlichkeit und seiner Kulturmacht!

Das ist allerdings eine schwierigere, die geistige und

sittliche Kraft eines katholischen Volkes in höherem Maße herausfordernde Aufgabe als das Sichzurückziehen aus dem großen Meere des Kulturlebens auf eine idyllische Insel, an deren Ufern die brandenden Wogen des Meeres sich *nicht* brechen! Diese Aufgabe wird uns aber von dem Katholizismus selbst vorgezeichnet; denn so wenig er auf allen übrigen Lebensgebieten sich von der Welt zurückzieht, ebenso wenig, ja noch weniger kann er auf den lebendigen Geisteskampf verzichten, dessen Ziel nicht die Vernichtung des Gegners, sondern seine Versöhnung, die Gewinnung seiner inneren Überzeugung oder wenigstens seiner Achtung ist. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist endlich das entsprechendste und wirksamste Mittel, wodurch der Katholizismus seinen Einfluß in der modernen Welt zurückerobern kann.

Zu diesem Zweck muß sich die wissenschaftliche Arbeit der Katholiken besonders auf drei Gebiete erstrecken, ohne deren Beherrschung kein Einfluß auf den Inhalt und die Richtung des höchsten Geisteslebens der Gegenwart gewonnen werden kann: *Theologie*, *Philosophie* und *Geschichte*.

Die Forderung des *theologischen Studiums* innerhalb gewisser Grenzen für den *gebildeten katholischen Laien* mag auf den ersten Blick sonderbar erscheinen; sie gründet sich aber auf folgende Erwägungen, die ich für überzeugend halte. Neben ihrem fachwissenschaftlichen Inhalte und ihrem kirchlichen Charakter besitzt die Theologie eine allgemein wissenschaftliche Bedeutung, die ihr eignet als der ersten und ältesten Wissenschaft der christlichen Völker und die auf der Aufgabe der Ergrün-

dung und Darstellung der höchsten Ideale und wichtigsten Gebiete des christlichen Kulturlebens beruht, die ihr obliegt zu dem Zwecke, daß dieses seine Richtung auf die ewige Wahrheit, Güte und Schönheit nicht verliere, seinen herz- und weltbeglückenden Inhalt immer mehr entfalte, seine über Zeit und Raum hinaushebenden und darum wahrhaft erlösenden Ziele immer höher spanne. Durch diese allgemeine Aufgabe gewinnt sie eine öffentliche Stellung, die sie heute gänzlich verloren hat, die sie aber seit ihren Anfängen bis in das 17. Jahrhundert hinein auch thatsächlich innehatte. Durch das Auftreten des englischen Deismus, des französischen Naturalismus und Encyklopädismus sowie der deutschen Aufklärung, durch den Aufschwung der Naturwissenschaften und den Einzug eines verweltlichten Geistes in die höheren Schichten der katholischen Völker wurde sie in den Hintergrund geschoben, zum empfindlichen Schaden für das gesamte Kulturleben der Gegenwart.

Heute wird sie in den katholischen Ländern fast nur als Bildungsmittel für den Klerus und als Arbeitsfeld einer geringen Anzahl von Gelehrten angesehen. Ja noch mehr! Die in Feindeskreisen aufgekommene Vorstellung, als ob die katholische Theologie in der Gegenwart nicht auch eine Forschungsaufgabe besitze wie die übrigen Wissenschaften, nicht dieselben wissenschaftlichen Bedürfnisse zu befriedigen habe wie diese, als ob daher die theologischen Fakultäten in wissenschaftlicher Beziehung eine ungünstige Sonderstellung im Organismus der Universitäten einnähmen, ist sogar in Freundeskreise eingedrungen. Dieser verhängnisvolle Irrtum muß ener-

gisch bekämpft und seinen Anhängern gegenüber mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß die katholische Theologie in Bezug auf alle Eigenschaften, Forderungen und Bedürfnisse wahrer Wissenschaftlichkeit den weltlichen Wissenschaften durchaus ebenbürtig ist. In ihren Anforderungen an die Geisteskraft und in ihrer Bedeutung für das Kulturleben übertrifft sie sogar alle anderen Wissenschaften; denn auf Schritt und Tritt ist der Theologe genötigt, mit den Hypothesen und Resultaten der Geistes-, Natur- und Geschichtswissenschaften sich auseinanderzusetzen und daher gezwungen, ein begründetes Urteil über die Tragweite und den Wert dieser Hypothesen und Resultate zu gewinnen. Die Welt der Offenbarung aber, die sein eigentliches Arbeitsfeld bildet, ist reicher an Gedanken als der ganze Inhalt der Natur und der Menschenwelt; ihre Erforschung ist schwieriger als alle Probleme, welche diese wahrlich in überreicher Fülle der wissenschaftlichen Erkenntnis entgegenstellen.

Während durch die besprochene und ähnliche Auffassungen die studierenden Söhne katholischer Familien zur Gleichgültigkeit gegenüber der Theologie, wenn nicht zur Mißachtung derselben verleitet werden, dringt ihre Gegnerin, die unchristliche Philosophie und Weltanschauung in die katholische Studentenschaft und alle höheren Kreise der katholischen Welt auf hundert Wegen ein. Die bedauerliche Folge davon ist, daß sich auch in den gebildeten Katholikenkreisen ein bedenklicher Gegensatz zwischen einer hochstehenden Bildung in profanen Dingen und einer manchmal krassen Unwissenheit in religiösen immer mehr geltend macht. Diese Folge war

vorauszusehen; denn die religiöse Bildung bleibt auch hier in der Regel auf den Religionsunterricht an den Gymnasien beschränkt, während an der Universität für die weltliche neue, unendliche Horizonte sich öffnen, welche den Jüngling in die große Welt des Wissens und Forschens versetzen, von der er am Gymnasium kaum eine Ahnung hatte. Selbst der beste Religionsunterricht des Gymnasiums erweist sich aber als ungenügend, um den weiterstrebenden Jünger der Wissenschaften in den Stand zu setzen, die religiösen Fragen, die in seinem erweiterten Gesichtskreise auftauchen, richtig zu beantworten, die Einwände gegen seinen katholischen Glauben, die er erst jetzt psychologisch empfindet und die ihm von allen Seiten entgegentreten, in befriedigender Weise zu lösen. Kein Wunder, wenn der katholische junge Mann bald dazu kommt, den Katholizismus als minderwertig zu betrachten und sich seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu schämen, wenn nicht offener Gegner derselben zu werden. Unter solchen Umständen hat eine Abfallsbewegung leichten Eingang in die jugendlichen Kreise des katholischen Volkes, namentlich wenn auch der Religionsunterricht an den Gymnasien nicht auf der Höhe stand!

Hier liegt *eine der größten Gefahren*, die dem Katholizismus drohen, und hier muß Wandel geschaffen werden, wenn die katholische Universitätsjugend der katholischen Kirche erhalten bleiben, wenn die Disharmonie zwischen weltlicher und religiöser Bildung, diese innerste Ursache des *falschen Liberalismus* in den gebildeten katholischen Kreisen, aufhören, wenn ein einheitliches, hohes Geistesleben Weltliches und Geistliches har-

monisch umfassen soll. Hier kann aber auch Wandel geschaffen werden; denn die katholische Theologie besitzt glücklicherweise, wenigstens in Deutschland und Österreich, noch das Organ für die Ausübung und Geltendmachung ihrer öffentlichen Stellung.

An der Spitze der Fakultäten, in welche die Universitas litterarum zerfällt, steht hier noch die theologische. Das ist nicht bloß ihr historisches Recht, das in den genannten Ländern im Unterschiede von den romanischen, mit Dank sei es gesagt, noch immer pietätsvoll geachtet wird; der tiefere innere Grund für diese Vorzugsstellung liegt in der öffentlichen Bedeutung der theologischen Fakultäten für die höchste Seite des christlichen Kulturlebens, welche die religiöse ist. Sie sind nicht für die Theologen von Fach und Beruf allein geschaffen, sondern für alle gebildeten Katholiken, und nicht die letzte ihrer Aufgaben besteht darin, die religiöse Bildung derselben auf das Niveau zu erheben, welches der Kulturstand der Gegenwart fordert.

Darin liegt ja ihr wesentlicher Vorrang vor den übrigen theologischen Lehranstalten, die infolge ihrer Abgeschlossenheit nur einen Teil der Aufgaben des theologischen Unterrichts erfüllen können und nur zu oft, namentlich in Österreich, gezwungen sind, sowohl die höchste, die Forschungsarbeit, als die allgemeinste, die Belehrung der gebildeten Laien, in den Hintergrund treten zu lassen. Dadurch erweisen sich die heutigen theologischen Fakultäten als die Erbinnen des Geistes der mittelalterlichen Universitäten in dem, was dieser Geist an bleibendem Wert und an unvergänglicher Kraft besaß.

Das ist der Grund, weshalb nicht bloß die kirchliche Autorität und der katholische Klerus, sondern auch das ganze gebildete katholische Volk an ihrem Wohl und Weh durch großherzige Stiftungen und ähnliche Förderungen einen weit größeren Anteil nehmen sollte, als dies in der Gegenwart geschieht. Das berechtigt endlich zur Forderung, daß ihnen eine intensiv moralische Unterstützung, ohne die eine große Begeisterung nicht aufkommt und große Leistungen nicht gelingen wollen, aus allen katholischen Kreisen zu teil werde, damit sie in den Stand gesetzt werden, ihre öffentliche und allgemeine Aufgabe mit der ganzen Hingebung und dem vollen Erfolge, die sie erheischt, in Zukunft zu erfüllen.

Diese Aufgabe obliegt in erster Linie jenen Theologie-Professoren, denen die Verteidigung des Christentums gegen die modernen unchristlichen Weltanschauungen, die Erforschung und Darstellung des Lebens der katholischen Kirche in seinen großartigen Äußerungen, fruchtbaren Institutionen und bleibenden Kulturerrungenschaften anvertraut ist. An dieser Aufgabe nehmen aber auch die Vertreter aller anderen theologischen Disziplinen teil, weil jede derselben eine Seite bietet, deren Kenntnis zur Erweiterung und Vertiefung der religiösen Bildung des katholischen Laien gehört. Wer von ihnen diese Aufgabe verkennen sollte, würde sich an seinem Berufe versündigen und die Erwartungen täuschen, die das katholische Volk auf ihn zu setzen berechtigt ist.

Zu diesem Zwecke wird es notwendig sein, daß die theologischen Fakultäten selbst manche veraltete Einrichtungen abändern, die keinen inneren Wert besitzen und

sie vielmehr hindern, alle ihre Aufgaben wahrzunehmen. Dazu mahnen die neuen Bedürfnisse der Gegenwart, die berechtigten Ausstellungen gegnerischer Kreise, eindringliche Stimmen einsichtiger Freunde und verschiedene Erscheinungen bedenklicher und traurigster Art des öffentlichen Lebens, mit einem Worte, die Schatten des vergangenen Jahrhunderts und die aufsteigende Morgenröte des neuen. Noch eindringlicher aber muß die katholische Universitätsjugend von ihren berufenen Beratern dazu ermahnt werden, innerhalb der durch seinen allgemeinen Zweck gebotenen Grenzen das Studium der Theologie zu pflegen, um dadurch dem Aufbau ihrer wissenschaftlichen Überzeugung von der Wahrheit und Kraft des Katholizismus die Krone aufzusetzen, das tiefste Fundament zu legen zu einem fruchtbaren und wahrhaft beglückenden Geistesleben, endlich um die Fähigkeit zu gewinnen, mit Sicherheit zu erkennen, was in den Forderungen und Bestrebungen der modernen Welt den Grundsätzen des Katholizismus innerlich widerspricht, und was nur mit zeitgeschichtlichen Erscheinungen desselben in Gegensatz steht.

Außer der Theologie in dem entwickelten Umfange nannte ich vorhin die Philosophie und die Geschichte als jene Wissensgebiete, deren besondere Pflege sich der katholischen Geistesarbeit der nächsten Zukunft aufdrängt. Philosophie und Geschichte hat man die zwei Augen der allgemeinen Bildung genannt. Dieses Wort enthält eine tiefere Wahrheit, als es auf den ersten Blick scheint. Es gibt keine höhere Bildung ohne den geistigen Besitz einer einheitlichen Weltanschauung; eine solche zu begründen und zu vermitteln, ist aber die Aufgabe der Philosophie.

Darin besteht ja ihr hoher Vorzug gegenüber allen übrigen Wissenschaften, daß sie die innere und äußere Erscheinungswelt in ihrem vollen Umfange als Ganzes betrachtet und deren letzten Grund und inneren Wert festzustellen sucht, daß sie die ganze Fülle der Gedanken, die entweder der menschliche Geist schon ausgedacht hat oder die als reale Gottesgedanken in der Welt noch unerkannt liegend stets zu neuen Forschungen reizen, zusammenschließt zu einem geistigen Bilde der Welt, in dem die Über- und Unterordnung, die Harmonie und die Gegensätze zwischen den verschiedenen Gebieten des Seins sich treu wiederspiegeln. Sie faßt die großen Probleme des Weltalls und des eigenen Selbst alle ins Auge, so wie sie alle in Wirklichkeit vor uns liegen und ihre Lösung verlangen. Sie wirft die großen, Geist und Herz des Menschen immerdar beunruhigenden und herausfordernden Fragen nach dem Woher und Wohin des All und des Einzelnen auf und ihre Aufgabe, sowie ihr höchstes Ideal ist es, eine erklärende, erlösende und herzerquickende Antwort darauf zu geben.

Die früher skizzierte Entwicklung der modernen Philosophie läßt nun keinen Zweifel darüber bestehen, daß sie sich bis auf Kant in einen wachsenden Gegensatz zum Katholizismus gestellt hat. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts ist trotz ihrer vielfältigen Richtungen in ihren einflußreichsten Vertretern nicht in ein positives Verhältnis zu ihm getreten, mit Ausnahme vielleicht der spiritualistischen Schule in Frankreich, die von V. Cousin († 1867) gegründet wurde. Wenn nun auch dieser Gegensatz, wie ich früher bereits hervorhob, kein absoluter oder bleibender ist, so wirkt er doch auf die weiten gebildeten Kreise der

Gegenwart, als wäre er ein solcher. Diese Einwirkung muß energisch bekämpft werden, wenn diese Kreise für die katholische Weltanschauung wiedergewonnen werden sollen. Erfolgreich werden aber die Bemühungen der katholischen Geistesarbeit in dieser Richtung erst dann werden, wenn sie mehr als bisher in ein inneres Verhältnis zur modernen Philosophie tritt, d. h. wenn sie sich nicht damit begnügt, ihr die Philosophie der Vorzeit entgegenzustellen, sondern sich ehrlich bemüht, alle wahren Fortschritte der modernen Denker zu erfassen und anzuerkennen, ihre philosophischen Irrtümer innerlich zu besiegen und die neuen Geistesprobleme, welche die Gegenwart bewegen, scharf ins Auge zu fassen und mit den modernen Geistesmitteln selbständig zu lösen.

Die Bedeutung der Geschichte für die höhere Geisteskultur ist nicht minder groß als die der Philosophie. Wenn es in der That die erste Forderung ist, die an den Gebildeten gestellt wird, daß er wenigstens die großen philosophischen Fragen kenne und denselben ein verständnisvolles Interesse entgegenbringe, so tritt gleich die zweite hinzu, daß er einen Einblick gewinne in das Leben der Menschheit, mit dem sein eigenes physisches, geistiges, sittliches und soziales Leben mit tausend Fäden zusammenhängt, dessen Freuden und Leiden in seinen eigenen widerhallen. Diesen Einblick zu vermitteln, das ist die Aufgabe der geschichtlichen Gesamtdarstellungen großen Stiles von der Geschichte des Volkes, zu dem der einzelne gehört, bis zur Weltgeschichte im spezifischen Sinne des Wortes, auf welche alle geschichtswissenschaftliche Einzelarbeit in ihrer weiten Verzweigung abzielt.

Auf diesem Gebiete herrschen aber in der Gegenwart dieselben Verhältnisse wie auf dem philosophischen, schon wegen des intimen Zusammenhanges zwischen den besagten geschichtlichen Gesamtdarstellungen und der philosophischen Weltanschauung, die sich manchmal hinter der Masse des geschichtlichen Stoffes verbergen mag, die aber immer und überall für die Gestaltung dieses Stoffes maßgebend ist. Die Verfasser der Weltgeschichten, welche in den gebildeten Kreisen den größten Absatz gefunden haben, scheinen vergessen zu haben, oder in Vergessenheit bringen zu wollen, daß, wie ich bereits früher andeutete, die Weltgeschichte selbst eine Schöpfung des katholischen Christentums ist und aus der Geschichte der katholischen Kirche sich herausgewickelt hat.

Das klassische Altertum, und dasselbe gilt in noch viel höherem Maße von den Kulturvölkern des Ostens, hat nicht einmal die Idee der Weltgeschichte erdacht, geschweige denn, daß es den Versuch gemacht hätte, sie zu schaffen. Alle Geschichtswerke der Griechen und Römer sind beherrscht von der Idee des heidnischen Nationalismus, für den alle fremden Nationen tief unter der eigenen stehen, sind innerlich bestimmt von dem Geiste eines grenzenlosen Egoismus, der nur seine eigenen Interessen kennt und dieselben maßlos übertreibt. Es fehlten den klassischen Geschichtsschreibern die zwei Grundbegriffe, die gleich zwei lichten Sternen die vielverschlungenen Pfade des Geschichtsforschers erleuchten und ohne die er keinen Ausweg aus dem unermeßlichen Wirrsal der menschlichen Geschichtsereignisse finden kann: die Idee der göttlichen Vorsehung und diejenige der Einheit

des Menschengeschlechts, der Zusammengehörigkeit aller Nationen und Völker, die von Gott trotz ihrer Verschiedenheit und der zwischen ihnen obwaltenden Gegensätze zur Erfüllung einer einheitlichen Aufgabe und zur Erreichung eines Zieles zu einer Gesamtthätigkeit zusammengeschlossen werden, in der jedes Volk seinen Platz einnehmen und jede Nation ihre Aufgabe erfüllen soll.

Durch diese beiden Ideen hat erst das Christentum das Rätsel der Weltgeschichte gelöst und die Aufführung des wissenschaftlichen Gebäudes der Weltgeschichte ermöglicht, an dessen Ausbau die Katholiken von dem hl. Augustin an, dem genialen Erforscher der Civitas Dei, bis auf Bossuet zuerst gearbeitet haben. Seit dem 18. Jahrhundert ist die Führung auf diesem Gebiete, trotz achtenswerter Leistungen auf katholischer Seite, in andere Hände übergegangen. Warum sollte aber, was in den Tagen eines Augustinus und eines Bossuet möglich war, im 20. Jahrhundert den Katholiken unmöglich sein, wenn auch die wissenschaftlichen Forderungen, die einem solchen Unternehmen sich in der Gegenwart stellen, ins Unendliche gewachsen sind? Diese Frage wird hoffentlich zu Gunsten des Katholizismus gelöst werden durch die katholischen Gelehrten, die sich in jüngster Zeit zur Bearbeitung einer Weltgeschichte in Charakterbildern vereinigt haben mit dem gemeinsamen Ziel, „der modernen geschichtlichen Halbbildung die wirkliche Wissenschaft der Gegenwart von der Geschichte und zugleich dem Materialismus der Zeitrichtung den Idealismus aller geschichtlichen Bildung entgegenzusetzen“.

Neben der Wissenschaft gibt es noch zwei weitere

geistige Arbeitsgebiete, deren Inhalt und Richtung für die konkrete Gestaltung der Geisteskultur der Gegenwart von ausschlaggebender Bedeutung sind: die Litteratur und die Kunst. Auch hier harren der Katholiken zahlreiche ungelöste Aufgaben, die aber nur angedeutet werden können.

Wer die Stellung der katholischen Litteratur im spezifischen Sinne des Wortes nüchtern betrachtet, wird sich der Einsicht nicht entschlagen können, daß sie einer Kräftigung dringend bedarf. Es hieße Eulen nach Athen, oder vielleicht richtiger, Schätze nach Jerusalem tragen, wollte man dies für die Journalistik beweisen. Für die katholische Belletristik gilt aber wesentlich das Gleiche, wie die neuesten Diskussionen über den Gegenstand aus Anlaß einer bekannten und vielbesprochenen Schrift [1]) dargethan haben.

Wenn es nun wahr ist, daß die Ideen, um historisch wirksam zu werden, zu jeder Zeit Personen brauchen, die sie thatkräftig und geistesmächtig vertreten, so gilt das besonders für die Gegenwart infolge der innigen Verbindung, welche die Neuzeit zwischen Idee und Person vollzogen hat. Ist es aber weiterhin wahr, daß die höchsten Ideen die höchsten Anforderungen stellen sowohl an ihre Vertreter als an ihre Aufnehmer, und sind diese höchsten Ideen eben die christkatholischen, dann kann der heutige Zustand, den ich andeute, nicht wundernehmen.

[1]) Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine litterarische Gewissensfrage von Veremundus, Mainz 1898; K. Muth, Die litterarische Aufgabe der deutschen Katholiken, Mainz 1899.

Diese Erscheinung darf daher auch die Katholiken nicht entmutigen; sie ist vielmehr geeignet, ihre Thatkraft in hohem Maße herauszufordern und zwar nach einer doppelten Richtung hin, zur Stärkung der litterarischen Produktion und zur Erhöhung ihres Gesamtwertes.

Die Lage der katholischen Belletristik, das wurde mit Recht wiederholt hervorgehoben, ist allerdings kein genügendes Kriterium für die Beurteilung der katholischen Geistesarbeit. Ich gebe jedoch ein Doppeltes zu erwägen, einmal, daß es doch etwas zu bedeuten hat, wenn der litterarische Markt mit nichtkatholischen Produkten so überfüllt ist, daß er die katholischen geradezu erdrückt. In der Zeit der Naturwissenschaften, des vorwiegenden Interesses für das Meß- und Wägbare, für das Massige, bedeutet auch die litterarische Masse etwas, für gewisse Schichten der Gesellschaft sogar sehr viel. Sodann bedenke man, daß viele Kreise der Bevölkerung eben nicht zum Höchsten greifen, ja nicht greifen können, und es daher als eine kulturelle Notwendigkeit anerkannt werden muß, auch für diese Leser zu sorgen. Dazu kommt ein Drittes: die ins Unendliche gehende Verschiedenheit des Geschmackes, der befriedigt werden will und die Möglichkeit einer großen Auswahl fordert. Hier liegen also Aufgaben, die nur durch die Steigerung der litterarischen Produktion erfüllt werden können.

Die Frage nach der Erhöhung ihres litterarästhetischen Wertes nötigt zu einer klaren Stellungnahme zur „Moderne" in der Litteratur. Zu diesem Behufe unterscheide ich zwischen Inhalt und Form. Bezüglich des lit-

terarischen Inhaltes muß wieder unterschieden werden zwischen dem, was sich mit religiös-sittlichen und kirchlichen Fragen unmittelbar berührt, und dem eigentlich profanen Stoffe. Die Elemente ersterer Art in der modernen Litteratur bedeuten nun keine wirksame Gegenkraft gegen Christentum und Katholizismus; denn in dem, was wahr in ihnen ist, sind sie christlich, und in dem, was in ihnen nicht christlich ist, sind sie nicht wahr! Was aber nicht wahr ist, das mag den menschlichen Geist zeitweilig blenden; eine bleibende, innerlich berechtigte und unbedingt wirksame Kraft wird es nie. Hier ist also die katholische Litteratur der modernen gegenüber nicht inferior, sondern superior im vollsten Sinne des Wortes.

In Bezug auf das Profane in seinem unermeßlichen Umfang kann aber nicht in Abrede gestellt werden, daß die „Moderne“ einen gewaltigen Vorsprung vor der katholischen Litteratur besitzt. Das ist nicht zu verwundern; denn einmal ist das Profane leichter zu erfassen und zu ergründen, daher auch leichter zu verarbeiten als das Religiöse und Sittliche. Sodann ist es ein psychologisch notwendiger Vorgang, daß, wer gegenüber dem Übersinnlichen und Überweltlichen den Standpunkt des „Ignoramus et Ignorabimus“ einnimmt, sich mit doppelter Kraft auf das sinnlich Wahrnehmbare, das Innerweltliche stürzt, um hier den Heißhunger des menschlichen Geistes nach Wahrheit zu stillen. Nun besteht aber nach der katholischen Überzeugung kein feindlicher Gegensatz zwischen Weltlichem und Geistlichem, Profanem und Religiösem, Sinnlichem und rein Geistigem. Ersteres ist vielmehr nur der Abglanz des letzteren.

Wenn daher eine Zeitrichtung das erstere so hoch schätzt, wie die gegenwärtige es thut, warum sollen die katholischen Litteraten sich nicht in die ganze Erscheinungswelt, in die grenzenlose innere Welt menschlicher Gedanken, Gefühle und Triebe, sowie in die äußere, unermeßlich weite und reiche Gottesnatur vertiefen und sie durch die litterarische Arbeit bleibend zu fixieren suchen? Gerade sie sind dazu befähigt, das heutige Bedürfnis nach solchen litterarischen Produkten zu befriedigen und dabei zugleich die richtige Wertschätzung der inneren und äußeren Erscheinungswelt bei ihren Lesern zu erzielen. Ich kann aber nicht behaupten, daß die Versenkung in die Natur in uns und außer uns in der katholischen Litteratur der Gegenwart tief und innerlich genug geübt werde, und muß in diesem Punkte der modernen die Superiorität zugestehen.

Das gilt noch mehr von der litterarischen Form im weitesten Umfange. Kein Wunder, wenn ein Zeitalter, das die höchsten Ideen aus seinem Gesichtskreise verloren hat oder sich ihnen gegenüber gleichgültig verhält, die höchste Virtuosität in der Form, der sprachlichen, stilistischen und litteraturästhetischen, anstrebt. Hier sind auch in der That Fortschritte zu verzeichnen, welche die katholischen Schriftsteller nicht ignorieren dürfen. Vielmehr sei ihr Augenmerk jederzeit darauf gerichtet, die Form dem Inhalt entsprechend zu gestalten; denn das ist der oberste Kanon der litterarischen Formgebung. Besitzen sie nun in den katholischen Idealen den höchsten Inhalt, so sei es ihr Bestreben, auch die schönste Form sich eigen zu machen!

Noch mehr als die Litteratur ist die *Kunst* dazu bestimmt, das ästhetische Bedürfnis der gebildeten Welt zu befriedigen. Es muß daher wie dort so auch hier das Bestreben der Katholiken sein, den gesteigerten Forderungen der Gegenwart vollauf zu entsprechen und den Einwand wirksam zu widerlegen, es müsse die Kunst sich von den *beengenden Schranken des Katholizismus emanzipieren*, um die Quelle wahren ästhetischen Genusses für unsere Zeitgenossen zu werden.

Hier muß nun vor allem mit aller Entschiedenheit Protest eingelegt werden gegen den *Mißbrauch*, der in gewissen Kreisen mit dem Kult der Schönheit getrieben wird, unter dem sich nur allzuoft Dinge und Bestrebungen verbergen, die mit der Kunst gar nichts zu thun haben, deren Inhalt vielmehr mit den ärgsten Schatten- und Nachtseiten des modernen Lebens auf das Engste zusammenhängt. Auf keinem Gebiete darf die Aufforderung zu einer ehrlichen Selbstprüfung vielleicht mit größerem Recht als auf diesem an die Gegner des Katholizismus gerichtet werden; denn daß die Kunst, diese hehre Himmelstochter, in ihren Kreisen sich einen Kult gefallen lassen muß, der sie zum verworfensten Geschöpfe erniedrigt, dafür haben sie Beweise die Fülle geliefert.

„Der Kunst ihre Freiheit" — ganz einverstanden, wenn damit die ihr gebührende Freiheit gemeint ist. Diese Freiheit hat aber, wie jede Freiheit, die nicht in Zügellosigkeit ausarten will, ihre festen, *inneren Grenzen*. Für die Kunst, dieses freieste Gotteskind, sind diese Grenzen bezeichnet durch die Notwendigkeit *ihrer harmonischen Verbindung* mit den übrigen Faktoren des

höchsten Kulturlebens, mit der Wahrheit, die den Geist erleuchtet, der Sittlichkeit, die den Willen hebt und stärkt, mit der Religion, die den ganzen Menschen mit Gott, dem Urquell aller Wahrheit und aller Heiligkeit, verbindet. Die Emanzipation der Kunst von dieser Forderung hat sich noch immer als der entscheidende Schritt ihrem Verfalle entgegen erwiesen, weil die Verletzung der Wahrheit, Sittlichkeit und Religion die Verletzung auch des ästhetischen Gefühls nach sich ziehen muß. Also kämpft der Katholizismus geradezu für die Hoheit, die Ehre und die Macht der Kunst, wenn er diese Forderung mit besonderer Energie und unwandelbarer Ausdauer vertritt.

Der tiefste Grund, der auch auf diesem Gebiete die Harmonie zerstört hat, ist die Abhängigkeit vieler modernen Künstler von der dem Christentum abgekehrten modernen Weltanschauung. Diese hat aber ihre ganze Schwäche gerade in der Kunst am greifbarsten geoffenbart. Wer wird denn im Ernste behaupten wollen, daß die Kunst der Gegenwart, insofern sie sich vom Christentum emanzipiert hat und der plastischen Darstellung der antichristlichen Weltanschauung dient, ungeachtet aller Virtuosität der Formen- und Farbengebung, für den ästhetischen Genuß das ersetzen kann, was die christliche Kunst den abendländischen Völkern in Hülle und Fülle an hehrsten Schöpfungen geschenkt hat? Schöpft denn nicht auch die Gegenwart das Beste, was sie als Gegenstand des ästhetischen Genusses darbieten kann, aus dem unermeßlichen Schatze der christlichen Kunst der Vergangenheit? Ein jeder Besucher unserer Museen wird auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß die schönsten

Kunstwerke, die sie bis zum Bersten füllen, einst die katholischen Gotteshäuser schmückten, in denen sie dem Volke zu jeder Stunde des Tages zugänglich waren. Ist es nicht eine offenkundige Thatsache, daß die katholische Kirche die erste und beste Schule des künstlerischen Geschmackes für die breiten Schichten des Volkes war von den ersten christlichen Malereien des 2. und 3. Jahrhunderts, deren Überreste die von dem genialen J. B. de Rossi geleitete Erforschung der römischen Katakomben uns wiedergeschenkt hat, von den romanischen und gotischen Domen, in denen sie dem Volke Erzeugnisse aller Künste zum tagtäglichen Genusse anbot, bis zu den jüngsten Perioden künstlerischen Schaffens, die sich an die große Erneuerung der Kunst in der Renaissance[1]) anschlossen?

Das Bündnis zwischen der katholischen Kirche und der hohen Kunst hat sich, das ist das laute Zeugnis der abendländischen Kunstgeschichte, am längsten ungetrübt erhalten und bestand noch, als auf allen anderen Gebieten des Kulturlebens der verhängnisvolle Riß, den wir so oft beklagen mußten, sich schon vollzogen hatte. Dieses Bündnis besteht auch in der Gegenwart noch und jedes Jahr bringt uns neue Kunstschöpfungen, die zugleich auf der Höhe der Technik stehen und in echt kirchlichem Sinne gedacht und empfunden sind.

[1]) Was ich oben (S. 8 ff.) über den Gegensatz zwischen der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst einerseits und der Kunst der Renaissance anderseits ausgeführt habe, bezieht sich wesentlich auf die Entstehungszeit der letzteren, insofern sie den Einfluß eines neuen Geistes offenbarte, dessen Walten für die große Angelegenheit der kirchlichen Reform im 14. und 15. Jahrhundert ungünstig war.

Der katholische Künstler steht somit in dem großartigsten Kunsttempel, den die Welt je gesehen hat; läßt er sich zu gleicher Zeit von den Idealen des katholischen Christentums und von den technischen Fortschritten der modernen Zeit befruchten, so kann er das Höchste wagen und das Herrlichste schaffen.

Der katholischen Künstlerwelt der Gegenwart erkenne ich aber noch eine besondere Aufgabe zu, die Aufgabe nämlich, die moderne Kunst von den Schäden und Schwächen zu befreien, die ihr anhaften und die in der näheren Gestaltung begründet liegen, welche die wesentliche Beziehung aller Kunst zur Natur in der Gegenwart gefunden hat. In der Kunstlage der Gegenwart offenbaren sich die Zusammenhänge des ganzen Kulturlebens auf das Deutlichste. Gleichwie das vorwaltende Interesse der Kunst der katholischen Vorzeit für die Versinnlichung der christlichen Ideale und die plastische Darstellung der Träger dieser Ideale von Christus an bis zu den einzelnen National- und Diözesanheiligen dem Vorherrschen des metaphysischen Denkens in der gleichzeitigen Theologie entsprach, so steht auch der Naturalismus der modernen Kunst in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Vorherrschaft der empirischen Wissenschaften in der Neuzeit. Wenn nun dieser Naturalismus in der Gegenwart seine berechtigten Grenzen überschritt und die Kunst zur Sklavin der Natur erniedrigte, so ist das einfach die Folge davon, daß die modernste Kunst in Abhängigkeit von der monistischen Weltanschauung geriet und dadurch eine schiefe Stellung zur Natur gewann. Darin liegt aber der innerste Kern des Gegensatzes zwischen der modernen und der

christlichen Kunst, insofern jene die Natur als die ewige, unendliche, göttliche Mutter alles Lebens verehrt, während diese in der Natur die zeitliche und begrenzte Schöpfung des ewigen, lebendigen Gottes erblickt. Nun ist aber jene Wesensbestimmung der Natur unrichtig, und da die Natur nur dann die wahre Lehrmeisterin der Kunst sein kann, wenn sie von dem Künstler als das empfunden wird, was sie in Wirklichkeit ist, so ergab sich die Irreleitung der modernsten Kunst mit psychologischer Notwendigkeit.

Wie auf allen übrigen Gebieten, so kann auch auf diesem der Gegensatz nur dadurch überwunden werden, daß das berechtigte Moment der modernen Auffassung aus dem Komplex ihrer unberechtigten und unwahren Bestandteile herausgeschält und in der christlichen Kunst zur Geltung gebracht wird. Jenes berechtigte Moment liegt aber in der Anerkennung der Natur als eines vollwertigen Gegenstandes des ästhetischen Genusses und daher als eines selbständigen Feldes des künstlerischen Schaffens. Die Aufgabe der christlichen Kunst muß daher in der Gewinnung eines noch innigeren Verhältnisses zur Natur liegen, als sie es bisher bereits gepflegt hat, um sie in ihrer doppelten Eigenschaft als unermeßlich reiche, in sich wertvolle Erscheinungswelt, wie die moderne Kunst es thut, und zugleich als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und die Verkünderin seiner Allmacht und Güte, was die modernste Kunst unterläßt, dem ästhetischen Genuß darzubieten.

Diese Aufgabe fügt sich der Gesamtaufgabe der christlichen Kunst harmonisch ein; denn es ist eine sichere

Thatsache, daß das Christentum von Anfang an die Natur dem ästhetischen Gefühle der Menschheit viel näher gebracht hat, als sie den antiken Völkern stand, und zwar gerade dadurch, daß es die Götterwelt daraus verbannte und die Natur als die einheitliche, große Schöpfung des einen, allmächtigen und allgütigen Gottes verkündete. Die katholische Kirche aber ist nie müde geworden, die Schönheit der Natur zu preisen; ihre Einsiedler und Mönche waren die ersten, welche die Schönheit der Natur in vollen Zügen genossen und diesen Genuß zugleich zu einem wahrhaft edlen uud erhebenden gestalteten. Zum Beweise dafür sei nur an die Wundergestalt des hl. Franziskus von Assisi erinnert, der die Sonne und die Sterne am Himmel, die Vögel in der Luft, die Tiere im Wald und die Fische im Meere seine Brüder und Schwestern nannte und im intimsten Verkehr mit der ganzen Gottesnatur stand. Das ganze katholische Kirchenjahr lehnt sich bekanntlich an Naturvorgänge als Nebenmotive an; in ihren Liedern und Gesängen entlehnt die Kirche ihre schönsten Bilder zur Versinnlichung ihrer überweltlichen Ideale und jenseitigen Hoffnungen der Natur und ihren großen Erscheinungen. Sie hat manche Naturmythen der Germanen in christlicher Umdeutung bestehen lassen und dadurch ihren poetischen Wert gerettet. Sie schmückt ihre Gotteshäuser mit Blumen und Sträußen und spricht alljährlich ihren Segen über die Saaten des Feldes aus, daß sie gedeihen und zu köstlichen Früchten heranreifen.

Sind das nicht ebensoviele Aufforderungen an den katholischen Künstler, neben den Hauptgebieten der kirchlichen Kunst auch die Natur als ein Arbeitsfeld eigen-

tümlichen Wertes zu betrachten und die ganze profane Kunst, die so oft der Gefahr ausgesetzt ist, aus innerer Armut an Gedanken ein Körper ohne Seele zu werden, in die höchste Sphäre des Kulturlebens, in die religiöse, hineinzuziehen? Mit der näheren Frage, wie diese Aufgabe zu lösen ist, bin ich aber an der Grenze angelangt, wo die frei schaffende und gestaltende Persönlichkeit mit aller Kraft einsetzt und nur sich selbst Vorschriften und Regeln geben kann. Diese Grenze, die für das künstlerische Schaffen noch viel früher beginnt als für das wissenschaftliche und litterarische, zu überschreiten bin ich nicht gewillt.

Das Feld theoretischer und praktischer Arbeit, welches die Versöhnung der modernen Welt mit dem Katholizismus verlangt, ich betone es nochmals, ist so unendlich ausgedehnt, daß die Besprechung von Einzelheiten selbst wieder ins Unendliche führen müßte. Auf die Gebiete der Philosophie und Geschichte, der Litteratur und Kunst muß sich aber jene doppelte Arbeit in erster Linie erstrecken, weil sie die moderne Kultur in ihrem wesentlichen Inhalt und ihrer spezifischen Richtung bestimmen. Damit will ich die Bedeutung der Naturwissenschaften nicht schmälern. Auf den Entwicklungsgang der modernen Kultur haben wir sie einen maßgebenden Einfluß ausüben sehen; aus diesem Grunde und mit Rücksicht auf ihre hohe innere Bedeutung selbst stellt sich die umfassende und erfolgreiche Anteilnahme an der Erforschung der Natur mit zwingender Überzeugungskraft als eine der dringendsten Aufgaben der katholischen Geistesarbeit dar. Für den höchsten Inhalt des modernen

Geisteslebens sind sie aber nur infolge der Verwertung ihrer Resultate durch die Philosophie von Bedeutung geworden. Innerhalb ihres Rahmens werden die Naturwissenschaften von dem modernen Gegensatze zwischen Welt und Kirche nicht berührt; erst dadurch, daß dieser Rahmen durch das Eindringen philosophischer Interessen durchbrochen wurde, sind sie zum engsten Verbündeten des modernen Geistes geworden. Die Auseinandersetzungen mit den dem katholischen Dogma widersprechenden Theorien, die sich auf die Naturwissenschaften stützen, gehören somit zu den philosophischen Diskussionen zwischen den Vertretern der katholischen und denjenigen der modernen Weltanschauung.

Ein letztes Arbeitsfeld muß noch kurz berührt werden: das Volksbildungswesen, dessen Ziel es ist, den breiten Schichten des Volkes den entsprechenden Anteil an den Fortschritten des geistigen Kulturlebens zu sichern, um es immer mehr zu befähigen, das Ideal edler christlicher Menschlichkeit so weit zu verwirklichen, als seine fast ausschließliche Beschäftigung mit den Aufgaben der materiellen Kultur es ihm erlaubt. Im Zusammenhang mit der Vertiefung und Erweiterung des Kulturlebens im Verlaufe der Neuzeit, insbesondere des 19. Jahrhunderts, hat die Volksbildung einen mächtigen Aufschwung genommen als das Resultat von Bemühungen, die von der richtigen Einsicht geleitet waren, daß der Volksbildung keine festen Grenzen nach oben gesteckt sind, innerhalb derer sie sich ein für allemal zu bewegen hätte, sondern unter demselben Gesetze des Fortschritts steht, das alle menschlichen Arbeitsgebiete beherrscht.

Der tiefe Riß, der durch das ganze moderne Geistesleben geht, übt leider auch auf diesem Gebiete seinen verhängnisvollen Einfluß aus. Zu den unerfreulichen Erscheinungen, die er auf demselben hervorrief, dürfen allerdings jene volkstümlichen Organisationen nicht gezählt werden, welche sich auf die profanen Lebensgebiete beschränken und das Religiöse ausschließen. In dieser Ausschließung, vorausgesetzt, daß mit ihr Ernst gemacht wird, liegt kein Angriff und es gibt Gegenstände für Volksbildungskurse in Hülle und Fülle, die keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem religiösen und kirchlichen Leben besitzen. Leider fehlt es aber nicht an Bestrebungen, die sich in einem bewußten und gewollten Gegensatz zur Religion und insbesondere zum katholischen Christentum stellen und eine ihrer Aufgaben darin zu erblicken scheinen, das heiligste Gebiet des Volkslebens, wenn nicht positiv anzugreifen, so doch systematisch zu untergraben. Rechnet man die Belustigungen und Schaustücke dazu, welche den sittlichen Ernst im Volke zerstören und es auf tausend Wegen dazu einladen, den Leidenschaften alle Zügel schießen zu lassen, jeder Lust zu frönen und die Majestät der Sittlichkeit mit Kot zu besudeln, so wird man sich nicht darüber wundern können, daß die breiten Schichten des Volkes besonders in unseren Großstädten bereits begonnen haben, den großartigen Reichtum an hohen Lebensgütern, der in den Gedanken, Bestrebungen und religiösen Einrichtungen des Katholizismus liegt, zu verkennen, zu verschmähen und sogar zu verachten, um anderswo ihren Drang nach Bildung und Lebenslust zu befriedigen.

Hier fließt eine der giftigsten Quellen, aus der das katholische Volk Tag für Tag zu trinken veranlaßt wird, und deren verheerende Wirkungen auf das gesamte Volksleben jedem aufmerksamen Beobachter des Großstadttreibens nur zu oft in den Weg treten. Wer die vielen Wunden, die auf diese Weise dem Volkskörper und der Volksseele geschlagen werden, aufdecken und zur Schau stellen wollte, müßte ein schauderhaftes und ekelerregendes Bild entwerfen. Das Schlimmste daran ist aber, daß viele dieser Veranstaltungen sich mit dem Anspruche aufdrängen, das Volk zu befreien von den Vorurteilen, welche Erziehung, Sitte, Gewöhnung ihm beigebracht haben, somit volksbildend sein wollen. Dazu gesellt sich häufig die Behauptung, die katholische Kirche habe eigentlich nichts für die Volksbildung geleistet, sie habe vielmehr zu allen Zeiten das Gegenteil gethan, ihr Ideal sei nicht bloß die Erhaltung des Volkes in seiner bisherigen beschränkten Geistesverfassung, sondern geradezu seine „Verdummung“: ein Ausdruck, der unmittelbar zu den Beschimpfungen überleitet, deren beliebtesten Gegenstand die katholische Kirche in der Gegenwart bildet.

Demgegenüber muß dem Volke in Erinnerung gebracht werden, daß die katholische Kirche nicht bloß viel für die Volksbildnng geleistet, sondern sie geradezu *geschaffen* hat. So weit wir in das Leben und Treiben der vorchristlichen Zeiten zurückschauen können, nirgends finden wir ein wahres, warmes und thatkräftiges Interesse für das arme, niedere Volk; vielmehr tritt uns überall jener häßliche und des Menschen unwürdige Gegensatz zwischen einer verhältnismäßig sehr geringen Anzahl von

Freien und der großen Masse von Sklaven entgegen, und das Verhältnis, das zwischen ihnen obwaltet, ist immer, wenn auch in verschiedenartiger Abstufung, der Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten, Bedrückern und Bedrückten, Genießenden und Darbenden. Es konnte im Altertum nicht anders sein, solange der Grundgedanke nicht ausgesprochen, die letzte Triebkraft nicht in Bewegung gesetzt war, auf welchen das wahre, uneigennützige, von der Selbstsucht des Einzelnen und der Zugehörigkeit zur engeren Familie losgelöste, wahrhaft befreite Interesse für das Volk beruht. Jener Grundgedanke ist aber und kann kein anderer sein, als die Überzeugung von der Einheit, der wesentlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen als der Geschöpfe des einen Gottes, und, was mehr bedeutet, der Kinder desselben Vaters. Diese letzte Triebkraft aber liegt und kann nur liegen in der wahren, reinen und edeln Liebe zu Gott und zu dem Nächsten als dem Ebenbilde Gottes auf Erden. Wer hat aber jenen Grundgedanken zuerst ausgesprochen, wenn nicht derjenige, der das erste Gebet zum Vater aller im Himmel gesprochen und dadurch der Überzeugung von der Zusammengehörigkeit aller Menschen auf Erden den erhabensten Ausdruck geliehen, dessen der menschliche Geist und die menschliche Zunge fähig ist, derselbe, der diese letzte Triebkraft in Bewegung setzte, indem er das große Gebot der Humanität im höchsten und wahrsten Sinne des Wortes gab: „Liebe Gott über alles und den Nächsten wie dich selbst“?

Die ersten Volksbildner, welche die Geschichte kennt, sind darum auch die Apostel, die in alle Welt aus-

zogen, den Armen das Evangelium zu verkündigen, und diese in ihre Rechte als Menschen wiedereinsetzten, indem sie sie von dem Wahne des Götterglaubens befreiten. Was aber die Apostel und ihre Nachfolger für die Griechen, Römer und Orientalen thaten, das setzte die katholische Kirche fort bei den Germanen, Slaven und Ungarn, die sie im Verlaufe des Mittelalters zu Christen heranzog, indem sie diesen Nationen einen höheren Lebensinhalt und eine edlere Lebensführung beibrachte. Durch ihre Anhänglichkeit an die katholische Kirche haben daher die Völker des Mittelalters nur den Dank gezollt, den sie ihr nicht bloß als der Vermittlerin der wahren Religion, sondern auch als der Mutter ihres höheren Kulturlebens schuldeten. Was im Mittelalter geschehen war, ist im Laufe der modernen Zeit in steigendem Maße geleistet worden.

In der Gegenwart braucht man nur auf das Werk der katholischen Missionen hinzublicken und ihre Wirksamkeit zu vergleichen mit dem Einfluß, den die Vertreter der modernen „Kultur“ auf die Naturvölker Afrikas ausüben, wenn sie mit ihnen in nähere Beziehungen treten. Und wer wird leugnen wollen, daß auch in unserer Mitte die katholische Kirche die erste volksbildende Macht ist, die an einem einzigen Tage mehr leistet als alle Volksbildungsvereine der Welt während des ganzen Jahres, durch den unmittelbaren veredelnden Einfluß, den ihre hohe Lehre, ihre ernsten Forderungen an die Sittlichkeit, ihr majestätischer Kultus auf das Volkskind von seiner frühesten Jugend an ausüben; ein Einfluß, der nur deshalb oft nicht zur vollen Geltung gelangt, weil er in künstlicher Weise zurückgedämmt wird!

Es ist allerdings leicht, Vorwürfe gegen die katholische Kirche zu erheben und zu häufen, wenn man die Gesetze alles geschichtlichen Wirkens verkennt oder Forderungen an sie stellt, die sie in bestimmten Jahrhunderten ihrer Vergangenheit gar nicht erfüllen konnte, wie z. B. daß sie die Volksschule der Gegenwart in Jahrhunderten hätte gründen sollen, als noch in den höchsten Ständen der Gesellschaft die Bildung sehr spärlich vertreten war. Je oberflächlicher die Geschichte betrachtet wird, desto leichter läßt sie sich zu solchen Angriffen mißbrauchen. Es ist schließlich dasselbe pseudo-wissenschaftliche Verfahren, dem wir in unseren Erörterungen so oft begegnet sind!

Es muß jedoch zugegeben werden, daß der Anteil der Katholiken an den jüngsten Volksbildungsbestrebungen unverhältnismäßig zurückgetreten ist. Wenn auch die Ursachen dieses Zurücktretens klar zu Tage liegen, so bleibt doch die Thatsache, daß die meisten Volksbildungsvereine nichtkatholisch sind, gleich beklagenswert, weil dadurch der Einfluß des Katholizismus auf die katholischen Volkskreise selbst ungebührlich zurückgedrängt wird. Die Aufgabe der Zukunft muß es daher auch auf diesem Gebiete sein, daß dem katholischen Volke, namentlich der Städtebevölkerung, das alles geboten werde, was die nichtkatholischen Volksbildungsvereine ihm bieten, und überdies das, was die Volksbildung erst vollendet und dem Volke nur von der katholischen Kirche in vollem Maße gegeben werden kann, nämlich die Anteilnahme an den höchsten Gütern der Menschheit: göttliche Wahrheit und Sittlichkeit, reiner ästhetischer Genuß und

wahre Religion. Der Besitz dieser vier großen Himmelsgüter, nicht derjenige der vergänglichen Erdengüter, macht erst den Menschen zum wahren Menschen. So wie ihr Besitz die Menschenwürde begründet und in die Erscheinung treten läßt, so muß daher auch ihre Mitteilung den höchsten Inhalt der wahren Volksbildung ausmachen und sie selbst als solche offenbaren.

Wahre Volksbildung ist demnach nur dann vorhanden, wenn das geistige, ethische, ästhetische und religiöse Bedürfnis des Volkes dauernd befriedigt wird. Es ist aber leicht einzusehen und ich glaube es anderen Ortes[1]) nachgewiesen zu haben, daß eine harmonische Befriedigung dieses vierfachen Bedürfnisses nur auf der Grundlage des Katholizismus möglich ist, daß somit die wahre Volksbildung sich mit der katholischen deckt. Je mehr daher der ganze innere Reichtum des Katholizismus dem Volke zugänglich gemacht werden wird, desto klarer wird es einsehen, daß es auch in der Gegenwart zur Quelle zurückkehren muß, aus der es in seiner Jugend getrunken hat, aus der ihm Jahrhunderte hindurch Ströme von Wahrheit, sittlicher Kraft und herzerquickenden Seelenglückes geflossen sind, und die auch in alle Zukunft fließen wird, weil sie niemals versiegen kann!

* * *

Angesichts der Größe und Schwierigkeit der Aufgaben der Zukunft, die sich uns als die natürliche Folge der ganzen Entwicklung der Neuzeit und der heutigen Lage der katholischen Kirche ergeben haben, drängt sich

[1]) Die Grundsätze der christlichen Volksbildung, Wien 1901.

zum Schluß noch die Frage auf, ob die Katholiken im stande sein werden, sie zu lösen. Auf diese letzte Frage antworte ich mit der kräftigsten und entschiedensten Bejahung, die sich der Brust eines Mannes entringen kann. Diese zuversichtliche Hoffnung stützt sich zunächst auf die hervorragenden Leistungen und die fruchtbaren Ansätze zu noch größeren Erfolgen, welcher die Katholiken auf allen Gebieten des heutigen Kulturlebens, den materiellen, geistigen, sittlichen, künstlerischen und sozialen, sich rühmen dürfen. Wenn ich diese Leistungen im vorstehenden nicht eigens geschildert habe, so geschah das nicht aus Mangel an ihrer richtigen Schätzung, sondern weil ich kein Loblied darauf singen wollte, „wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht". Es galt vielmehr, die Aufmerksamkeit mit Nachdruck auf die Gesamtlage des Katholizismus und auf die Gesamtaufgabe zu lenken, die den Katholiken der Gegenwart zufällt und in Vergleich mit welcher die bisherigen Leistungen nur einen Anfang bedeuten.

Die katholische Arbeit der nächsten Zukunft wird aber auch diese umfassende Gesamtaufgabe zu lösen desto mehr befähigt werden, je mehr sie das Beispiel der großen Generationen von Streitern Christi nachahmen wird, die uns vorangegangen sind und deren Arbeit auch die moderne Welt das Beste verdankt von dem, was sie ihr eigen nennt. Nicht ein bequemes, müßiges Herrschen ist die Aufgabe der katholischen Kirche, sondern Arbeit und Kampf im Dienste der höchsten Ideale der Menschheit, beide befruchtet und verklärt durch die wahre Liebe zu Gott und zu den Menschen: das ist das

untrügliche Zeugnis ihrer Geschichte und ihres Lebens während fast neunzehn Jahrhunderten. Wer könnte daher daran Ärgernis nehmen, daß ihr auch in der Gegenwart dieselbe Aufgabe voranleuchtet und daß für die Zukunft dasselbe Losungswort gelten muß?

Über dieser Zukunft liegt allerdings ein Schleier, den zu lüften keinem Sterblichen gegeben ist. So ernst aber die heutige Lage des Katholizismus auch sei, verzagen ist nicht christlich noch katholisch! Zu froher Hoffnung auf eine bessere Zukunft berechtigen uns sowohl die Erfolge der Vergangenheit als die Arbeiten der Gegenwart. Frohe Hoffnung und unwandelbare Zuversicht gießt aber vor allem Derjenige in unser Herz, der jedem unter uns das Wort wiederholt, das er am Vorabend seines Leidensganges zu seinen Aposteln sprach: „In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben; aber vertrauet, ich habe die Welt besiegt“ (Joh. 16, 33)!

Dieses trostreiche göttliche Wort hat sich durch alle Jahrhunderte der Geschichte der Kirche bis zur Stunde erfüllt. Wie herrlich und wunderbar ist sie doch, die Gestalt der katholischen Kirche, wie sie seit neunzehn Jahrhunderten einherschreitet unter den Völkern der Erde, „schön wie der Mond, auserlesen wie die Sonne, furchtbar wie ein geordnetes Schlachtheer“!

Die katholische Kirche war die Zeitgenossin der höchsten Machtentfaltung des römischen Reiches und unter ihren Augen zogen die römischen Legionen vom Rhein bis zum Nil, von der Donau bis zum Euphrat. Und siehe! das große Weltreich ist verschwunden und seine Legionen schlafen den Schlaf der Toten in der unermeßlichen Grab-

gruft der Weltgeschichte. Die Kirche aber lebt und arbeitet im Dienste der höchsten geistigen und sittlichen Kultur weit über die Grenzen des römischen Reiches hinaus!

Die katholische Kirche erschien den Horden der Völkerwanderung als die einzige unbezwingbare Macht, der sie auf ihren Siegeszügen durch das morsche Weltreich begegneten, als Spenderin himmlischen Friedens und irdischer Wohlfahrt, und sie führte die neuen Völker, die sich allmählich aus dem Chaos herausbildeten, zu jener Höhe christlicher Kultur, von welcher die Monumente des hohen Mittelalters ein so beredtes Zeugnis ablegen. Und siehe! das Mittelalter und seine politischen Gestaltungen traten ab vom Schauplatze der Weltgeschichte und seine Völker stiegen hinab in dieselbe Grabgruft, in welcher die Römer zu Staub zerfallen waren. Die Kirche aber wurde in ihrem inneren Heiligtum nicht berührt von diesem Verfalle trotz ihrer innigen Verbindung mit dem Mittelalter und erwies sich als unsterblich in dem großen Kampfe gegen heidnischen Humanismus und falsche Reform, welcher die Neuzeit eröffnete.

Die Neuzeit brachte neue Ideale und ein neues Leben durchdrang die abendländische Welt. Ihre wahren Ideale stehen nicht in Widerspruch mit den kirchlichen, und die Kirche ist nicht ihre Feindin. Mit den echten neuen Idealen drangen aber auch unechte in das moderne Leben ein und diese haben dem katholischen Christentum bitteren Haß geschworen und suchen ihm den Todesstoß zu versetzen. Und siehe! die katholische Kirche schreitet noch immer, niemanden zu leide, allen zu liebe, durch die modernen Völker und sie träufelt himmlischen Balsam in die Wunden, die das Neuheidentum unserer Zeit schlägt.

Fragen wir nach der Erklärung dieser Thatsachen, dann schweigt die Geschichte; denn sie, die alle Gebilde der Jahrhunderte entstehen und vergehen sah, sie ist selbst darüber erstaunt, ein Gebilde unter diesen fliehenden Erscheinungen zu sehen, das jedem Sturme trotzt, jeden Kampf überlebt, das ewige Jugend vor den Gebrechen des Alters und dem Odem des Todes schützt.

Die katholische Kirche aber hat eine Antwort auf diese Frage, und ich lese diese Antwort auf einem Denkmal der altchristlichen Kunst am Eingange der alten Basilika der hl. Sabina auf dem verödeten Aventin in Rom. Dort thront in dem oberen Feld eines alten Reliefs Christus in seiner Herrlichkeit, eine jugendlich schöne Gestalt, mit ausgestreckter Rechten, in der Linken eine offene Rolle, das Evangelium der Gnade und der Liebe. Unten aber steht majestätisch und würdevoll, den jungfräulichen Schleier auf dem Haupte, eine hehre Frauengestalt, die Kirche Gottes, die Braut Christi, umgeben von zwei Männergestalten, den Apostelfürsten Petrus und Paulus, die eine Krone über ihrem Haupte halten. Die Kirche richtet ihr Auge nach oben und streckt ihre Hände hinauf zu Christus, der sie schützt und schirmt, und aus ihrem Munde vernehme ich das Wort, welches das Geheimnis ihrer ewigen Jugend, ihrer ungeschwächten Kraft, ihres unbesiegbaren Heldenmutes enthält, das Wort, das dereinst das Siegeslied der erlösten Menschheit und der Schwanengesang der Weltgeschichte sein wird: „Christus mein Heil gestern und heute; er bleibt es in alle Ewigkeit!“

Namen- und Sachregister.